Das

Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung

und

die Versöhnungslehre D. Chr. K. v. Hofmann's.

Von

D. Gottfried Thomasius.

Mit einem Nachwort

von

D. Th. Harnack.

Erlangen,
Verlag von Theodor Bläsing.
1857.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.

Vorwort.

Indem wir dieses Schriftchen hinausgeben, drängt sich mir abermal die Frage auf, ob es auch in dieser gegenwärtigen Zeit von Freunden und Collegen wohlgethan sei, eine zwischen ihnen ausgebrochene theologische Differenz öffentlich zu verhandeln. Allein abgesehen davon, daß diese Frage bereits Gegenstand öffentlicher Verhandlungen geworden ist, scheint es mir sowohl die Pflicht gegen die Kirche, der wir gemeinsam dienen, als die Rücksicht auf unsere gemeinsamen Gegner zu erfordern. Mögen sie daraus ersehen, daß wir mit dem Bekenntniß unserer Kirche nicht blos gegen Andere Ernst machen, sondern demselben auch unsere eigenen Leistungen unterstellen und gegenseitig daran messen. Und das können wir, Gottlob, ohne Gefährdung unserer persönlichen Beziehungen, weil wir mit unserer Theologie auf einem und demselben Prinzipe stehen. Das aber ist das Prinzip, daß die Theologie an dem Bekenntniß der Kirche ihre Basis und auf demselben Glauben, den dieses in's Wort gefaßt hat, sich zu erbauen habe.

Die Frage, um die es sich hier handelt, habe ich mit Absicht auf die möglich engste Grenze beschränkt. Mein College Harnack, der sich zustimmend angeschlossen hat, ist in seinem Nachwort auf das allgemeine Verhältniß zwischen Theologie und Bekenntniß näher eingegangen. Aber wie seine Absicht dabei keine andere ist, als die meinige, nämlich eine Verständigung in dieser hochwichtigen Sache unter uns erzielen zu helfen, so stimme ich hinwiederum den von ihm dargelegten Grundsätzen völlig bei — es sind keine andern, als die allen lutherischen Theologen gemeinsamen; und so möge denn dieses Doppelschriftchen zugleich als ein Zeugniß unsrer Einigkeit im Geiste und im Glauben hinausgehen.

D. Th.

Wenn ich das Wort ergreife in den Verhandlungen über die Versöhnungslehre, die auf Anlaß der Darstellung begonnen haben, welche davon mein College D. v. Hofmann in seinem Schriftbeweis gegeben hat, so geschieht es deshalb, weil ein längeres Schweigen darüber mich in eine Stellung bringen würde, die sich weder mit der rechten Offenheit nach Außen, noch mit dem Verhältniß zu einem Collegen verträgt, mit welchem ich mich wie in dem Grunde des rechtfertigenden Glaubens, so in den wichtigsten kirchlichen Fragen eins weiß. Von mehrfachen Seiten aufgefordert, meine Ansicht über das Verhältniß seiner Versöhnungslehre zu der Lehre unserer Kirche kund zu geben, hätte ich doch vielleicht noch gezögert, wenn nicht die öffentlich ausgegangene Erklärung meines Collegen D. Schmid mich gewissermassen drängte, mich auszusprechen; und das werde ich so thun, daß ich mich dabei der möglichsten Objektivität befleißige, indem ich mich ganz an die Sache halte.

Die Frage über die Kirchlichkeit einer wissenschaftlichen Theorie, die aus der Mitte lutherischer Theologen hervorgeht, entscheidet sich nicht an ihrem Verhältniß zu der Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts. Zwar gestehen wir dieser gerne zu, daß sie im Allgemeinen die richtige Interpretin des kirchlichen Lehrbegriffs sei und einen feinen Takt für die Confes-

quenzen des Bekenntnisses gehabt habe, an dessen symbolischer Feststellung sie selbst in ihren früheren Stadien noch mitgearbeitet hat. Eine tiefgreifende Abweichung von ihr wird uns jedenfalls eine Mahnung sein dürfen, das, was wir ihr etwa glauben entgegen oder gegenüberstellen zu müssen, zweimal und dreimal darauf anzusehen, ob es auch probehaltig sei; aber als die Richterin über unsere Orthodoxie erkennen wir sie nicht an, sondern darüber entscheidet das Verhältniß zu dem Bekenntniß der Kirche.

Ihm unterstellen wir lutherische Theologen unsere wissenschaftlichen Leistungen, und wenn uns gleich das Bekenntniß weder die höchste noch die letzte Instanz ist — denn als die unica norma et regula für alle Lehre und darum vor allem für die eigene ist und bleibt uns die Schrift — so entnehmen wir doch aus jenem den Entscheid darüber, ob unsere theologischen Versuche den kirchlichen Charakter an sich tragen.

Bei dem Urtheil über das Verhältniß zu dem Bekenntniß der Kirche muß aber selbst wieder mit großer Vorsicht und Gewissenhaftigkeit verfahren werden. Es darf nicht sofort von einer Abweichung in der Form auf eine Differenz in der Sache geschlossen werden, es darf auch keineswegs Alles was die Bekenntnißschriften als doktrinelle Erörterung eines Glaubensartikels enthalten, ohne weiteres, als wäre es Inhalt des Bekenntnisses, geltend gemacht, es muß vielmehr genau ermittelt werden, was eigentliche Bekenntnißsubstanz ist, und erst wenn dieß geschehen, kann geurtheilt werden, ob eine theologische Darstellung ihm entspreche oder nicht. Und dabei wird es andrerseits wieder nicht auf den blos äußerlichen Consensus mit dem Buchstaben des Bekenntnisses ankommen, sondern vielmehr auf die Uebereinstimmung mit dem Gedanken, mit dem Sinne desselben, oder vielmehr mit dem Glauben, den es in das Wort gefaßt hat. Denn das Bekenntniß will mit jeder seiner wesentlichen Bestimmungen nichts anderes, als

dem Glauben der Gemeinde, auf dem es ruht, einen bestimmten Ausdruck geben. Sind wir uns der Einheit mit diesem gewiß, dann werden wir auch nicht ängstlich um den Consensus in der Form besorgt zu sein brauchen; wir werden es getrost wagen dürfen, den Inhalt des Einen alten kirchlichen Glaubens mit den wissenschaftlichen Mitteln der Gegenwart darzustellen, und wenn eine solche Darstellung zu einer Neugestaltung wird, so ist dieß an sich nichts Tadelnswerthes, — es kann möglicher Weise ein wirklicher Fortschritt sein, wenn nur anders die Identität der Bekenntnißsubstanz bewahrt bleibt. Diese aber muß bewahrt bleiben, wenn der Fortschritt ein berechtigter und organischer sein soll: nicht Umsturz des Grundes, sondern Entwicklung aus und auf der alten Basis. Und ob er dieß sei, wird sich dann hinwiederum auch an seinem Verhältniß zu der alten Form, in welche eine frühere Zeit den einen und selbigen Glauben gefaßt hat, zu bewähren haben. Es wird der neuen Weise obliegen, zu zeigen, daß sie nicht eine Aufhebung des Alten in dem Sinne ist, welchen wir aus der philosophischen Schule, die wir mit durchlebten, kennen.

Von diesem zwiefachen Gesichtspunkte aus erwächst uns die rechte Freiheit in dem Bekenntniß neben der Gebundenheit daran, welche die Freiheit von dem Bekenntniß zum Gegensatz hat. Wir werden beides zumal zu bewahren haben, insbesondere denen gegenüber, welche, nachdem sie selbst mit dem Bekenntniß der Kirche zerfallen sind, den Freunden desselben die freie Bewegung in ihm verkümmern und sie an den „äußeren Buchstaben" binden möchten; beides zumal zu bethätigen, wird die Aufgabe unserer Theologie und die Bedingung ihres Gedeihens sein.

Was nun die Bekenntnißsubstanz in den Bekenntnißschriften sei, das erkennt man außer an dem hellen klaren docemus et confitemur einmal aus dem Zusammenhang, in dem es mit der Rechtfertigung aus dem Glauben,

als mit dem obersten Prinzip unserer Kirche steht, sei es als nothwendige Voraussetzung oder als Consequenz desselben, sodann aus den bestimmten geschichtlichen Gegensätzen, auf deren Anlaß und zu deren Abwehr es aufgestellt ist.

Was nun unser Dogma betrifft, so wird es nicht erst des Beweises bedürfen, daß unsere Kirche von vorn herein in dem Glauben an die Versöhnung gelebt habe. Sie ist der einige und ewige Grund ihres Trostes, der Gegenstand ihres Lobes und Preißes. Wie in ihrem Herzen, so klingt er auch in ihren Gebeten und Liedern wieder. Sie feiert keinen Gottesdienst ohne den Glauben an die Versöhnung zu bezeugen und zu bethätigen. Aber sie spricht ihn auch offen und klar in ihrem Bekenntniß aus, und zwar in dem oben bezeichneten zwiefachen Zusammenhang, nämlich theils als die Voraussetzung der Rechtfertigung, denn diese hat an der Versöhnung ihre objective Basis — sie ist die causa meritoria, der Erwerbungsgrund der sündenvergebenden, rechtfertigenden Gnade; theils in ganz bestimmten gegensätzlichen Beziehungen. Die Irrlehren der römischen Kirche gaben ihr reichlichen Anlaß dazu, denn sie beeinträchtigten in ihren Consequenzen die alleinige Mittlerschaft Christi. Gegen diese Entstellungen sind die betreffenden Aussagen der Bekenntnisse zunächst gerichtet; sie sagen, daß die katholische Werklehre dem allgenugsamen Verdienste Christi widerspreche, daß die katholische Lehre von den Satisfactionen und Opfern die vollkommene und völlig ausreichende Genugthuung, welche Christus geleistet, den unendlichen Werth seines einmaligen Opfers schmälere oder aufhebe, und sie bezeugen dagegen, daß sein Tod das alleinige Opfer sei für die Sünden der Welt. In diesem Gegensatz stehen die Aussprüche des Bekenntnisses. Hingegen das Wesen der Versöhnuug selbst war damals noch nicht Gegenstand kirchlicher Verhandlungen geworden. Unsere Symbole argumentiren so, daß sie überall die Thesis, von der sie ausgehen, als unbestreitbare, weil schriftgemäße, und von den Gegnern selbst nicht bestrittene

Wahrheit voraussetzen. Es fragt sich also, ob sie diese Voraussetzung selbst als ein wesentliches Moment des christlichen Glaubens bezeichnen, und ob und wie weit sie derselben einen bekenntnißmäßigen Ausdruck geben, d. h. ob sie die Sätze, von denen aus sie den Irrthum abweisen, auch als bestimmtes positives Glaubensbekenntniß hinstellen, und in welchem Sinne? Dieß muß vor Allem entschieden werden — und damit wird sich das Nachfolgende beschäftigen; nicht nur um eine Basis für die Beantwortung der obigen Frage zu gewinnen, sondern um überhaupt die bekenntnißmäßige Lehre unserer Kirche von der Versöhnung an's Licht zu stellen, was, wie mir scheint, noch nicht eingehend genug geschehen ist. Damit möchte ich meinen Beitrag zu den Verhandlungen über unser Dogma geben, und werde deshalb weiter greifen, als die Rücksicht auf die bestimmte Veranlassung zu meiner Abhandlung erheischt*).

Bevor ich daran gehe, noch dieses. Um das Bekenntniß der Kirche von der Versöhnung recht zu würdigen, darf man sich nicht durch die so häufige Bemerkung irren lassen, die Reformatoren hätten die Anselmische Satisfactionstheorie aus dem Mittelalter ohne weiteres herübergenommen und zur Grundlage ihrer eigenen gemacht. Dem ist in der That nicht so. Was sie sich aus der Vorzeit aneigneten, ist nicht die specifische Theorie des großen Scholastikers, sondern es sind die allgemeinen Gedanken über Versöhnung, wie sie längst Gemeingut der Kirche geworden waren, und diese haben sie selbst wieder mit den großen Prinzipien der Reformation durchdrungen, in das Licht der evangelischen Grundlehren über Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium, in den Zusammenhang mit der vom Wort

*) Die nachfolgende Darlegung hat in der zweiten Hälfte an meiner **Narratio historiae dogmatis de obedientia activa Christi Erl. 1845,** ihre Grundlage.

bezeugten Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und mit der Todesschuld der Sünde gestellt, — und sie so selbstständig evangelisch gestaltet. Von daher hat ihre Versöhnungslehre doch eine ganz andere Gestalt als die Anselmische, insbesondere wird die Bedeutung des stellvertretenden Leidens und Sterbens Christi anders und tiefer gefaßt.

Bei der Darstellung selbst hat man dann wieder zwischen den älteren Bekenntnißschriften unserer Kirche und zwischen der Concordienformel zu unterscheiden. Denn daß letztere, wenn auch keine wesentlich andere, doch eine anders formulirte Lehre darüber aufstelle, wird vielfach behauptet und muß also jedenfalls erst näher untersucht werden.

I.

Die älteren kirchlichen Bekenntnisse.

Die Augsburgische Confession sagt Art. IV.: Docent quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, quum credunt, se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit; und Art. III. von Christo: Vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis Patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis*).

---

*) Der deutsche Text Art. IV.: Weiter wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugthun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Christus willen, durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird.

Art. III.: Ein Christus, welcher wahrer Gott und Mensch ist, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuziget, gestorben und begraben, daß er ein Opfer wäre nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde, und Gottes Zorn versühnete. — Die Citate nach der Ausgabe von Müller.

Hier treten uns sogleich drei Grundbestimmungen entgegen:

Justification und Satisfaction stehen in engster causaler Beziehung; jene hat an dieser ihren objektiven Erwerbungsgrund, diese, die Satisfaction, wird in jener dem Menschen applicirt.

Die Satisfaction ist geschehen durch Christi Tod, der als das Opfer für die Schuld und Sünde der Welt bezeichnet wird.

Zweck und Wirkung dieses Todes aber ist die Versöhnung, und diese wird hier als Versöhnung Gottes mit der Menschheit bestimmt, wie es auch sonst durchweg davon heißt: placare Deum hominibus, reddere Deum propitium hominibus. Sie ist also die Thatsache, durch welche das gegensätzliche Verhältniß Gottes zur Welt aufgehoben, oder, wie es im deutschen Texte heißt, „Gottes Zorn versühnet", und die Menschheit Gegenstand der göttlichen Gnade geworden ist.

Diese Bestimmungen aber sind hier klar und unzweideutig als Bekenntniß ausgesprochen.

Vergleichen wir mit diesen Grundstellen Art. II., im lateinischen Text, von der Erbsünde: „quod vere sit peccatum, damnans et afferens mortem aeternam" u. s. w., im deutschen Text: „daß dieselbe angeborene Erbsünde wahrhaftig Sünde sei und verdamme alle die unter den ewigen Zorn Gottes, so nicht durch die Taufe und den heiligen Geist neugeboren werden" und Art. III. von Christo: „Er sei gestorben, daß er ein Opfer wäre nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle anderen Sünden, und Gottes Zorn versühnete", so stellt sich sofort der innere Zusammenhang der Gedanken klar heraus: Gottes Zorn ruht auf der Menschheit um der Sünde willen, und dieser Zorn beschließt sie unter den ewigen Tod (die Verdammniß), welcher die Strafe der Sünde ist. Christus hat diesen Zorn Gottes gesühnt, dadurch, daß er mit seinem Opfer, welches in seinem Tode sich

vollzieht, Gotte genug gethan hat*). Genugthuend aber ist sein Tod deshalb, weil er in ihm die Schuld und Strafe unserer Sünden gelitten hat.

Letzteres wird zwar hier nicht mit diesen Worten gesagt, aber es liegt nicht nur dem ganzen Gedankenzusammenhang dieser Sätze augenscheinlich zu Grunde, sondern wird später noch aufs bestimmteste bezeugt.

Und zwar zunächst in der **Apologie**, wie im Zusammenhang mit der Lehre von der Rechtfertigung, so mit den, in der engsten Beziehung damit stehenden Grundbegriffen: Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade. Das Gesetz fordert vollkommene Erfüllung und beschließt den Uebertreter unter den Zorn Gottes, unter das Gericht der Verdammniß, das Evangelium verheißt Vergebung der Sünde; der Tod ist die Strafe der Sünde, die Rechtfertigung hebt die Schuld und Strafe für den Gläubigen auf und nimmt ihn in das göttliche Wohlgefallen auf. Dieß sind die allgemeinen Grundbegriffe der Apologie: lauter Rechtsbegriffe, die ihre Wurzel in der göttlichen Gerechtigkeit haben. Im Zusammenhang mit ihnen heißt es nun Art. II.: Gerecht werden wir nicht durchs Gesetz, welches uns vielmehr als Sünder des Todes, der zeitlichen und ewigen Strafe schuldig erklärt, sondern allein durch den Glauben (S. 98, 101, 115). Das Object des rechtfertigenden Glaubens ist die Verheißung der göttlichen Gnade (quoties de fide cogitamus, intelligi volumus objectum scil. misericordiam promissam (S. 96, 55); die Gnade aber ist uns erworben durch das Verdienst Christi, durch welches die Sünde bezahlt ist. Denn zur Vergebung der Sünde bedarf es einer Bezahlung, „sintemal unsere Werke eine solche große Schuld nicht bezahlen konnten", einer Versöhnung: Christi merita sunt pretium, quia oportet esse ali-

---

*) Die Ausdrücke **ira et judicium**, **ira et mors**, werden von der Apologie promiscue gebraucht; die beiden letzteren verhalten sich wie **causa** und **effectus**.

quam certam propitiationem pro peccatis nostris (S. 96, 53). Sodann weiter 101, 80: „Gottes Zorn kann nicht versühnet noch gestillt werden durch unsere Werke, sondern allein Christus ist der Mittler und Versöhner, um dessentwillen allein wird uns der Vater gnädig." Und Art. III. S. 117: Durchs Gesetz werden wir nicht gerecht, denn vom Gesetz vermögen wir keinen Titel zu erfüllen, bevor wir durch den Glauben an Christus mit Gott versöhnt sind, aber auch nicht durch die dem Glauben nachfolgenden Werke, denn auch als die Wiedergeborenen sind wir noch mit viel Schwachheit, Unreinheit und Sünde behaftet, weshalb uns das Gesetz ohn Unterlaß anklagt, weil wir es nicht vollkömmlich halten. Daher, so fährt nun die Apologie fort: „quare non possumus statuere, quod coram Deo justi reputemur propter nostram impletionem legis, sed quaerenda est alibi justificatio, ut conscientia fiat tranquilla. Longe supra nostram munditiem, imo longe supra ipsam legem collocari debent mors et satisfactio Christi nobis donata, ut statuamus nos propter illam satisfactionem habere propitium Deum, non propter nostram impletionem legis. Hoc docet Paulus ad Gal. 3, 13, quum ait: *„Christus redemit nos a maledictione legis, factus pro nobis maledictum"*, hoc est, lex damnat omnes homines, sed Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne damnet hos, qui credunt in ipsum, quia ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc justi reputamur (S. 118, 55. 57. 58.). Nehmen wir diese Stellen zu den oben aus der Augustana angeführten hinzu, so kann über den Sinn, in welchem Christi Tod als genugthuend betrachtet wird, gar kein Zweifel übrig bleiben: er ist die Genugthuung für die Schuld und Sünde der Welt, weil sich in ihm das göttliche, vom Gesetz gedrohte, Straf- und Fluchgericht an der Person des sünd- und schuldlosen Mittlers vollzieht.

Und dieser Gedanke steht keineswegs isolirt da: er ist die Basis für die ganze Lehre von der Rechtfertigung, er geht auch durch alle übrigen Artikel des Bekenntnisses hindurch und erweist sich insbesondere in den drei Artikeln von den Satisfaktionen, von der Fürbitte der Heiligen und vom Opfer als das eigentliche Prinzip der Argumentation. Von ihm aus wird in dieser dreifachen Hinsicht der römische Irrthum widerlegt, die rechte Lehre begründet. Dabei wird dann sein Sinn noch näher entwickelt und es zeigt sich zugleich, was übrigens in dem Obigen selbstverständlich mitenthalten ist, daß die durch Christi Tod Gotte geleistete Genugthuung als stellvertretende gedacht ist.

Die Satisfaktionen (als Theil der poenitentia) sind nach katholischer Doctrin die Compensationen für die Strafen des Fegfeuers: poenae, Pönen, Strafen, satispassiones (Art. VI. S. 188). Das aber ist ein eben so trostloser als schriftwidriger Irrthum. Die Schrift weiß nichts von einer solchen Compensation göttlicher und ewiger Strafen durch canonische, wie hier gelehrt wird, nichts von einer nur theilweisen Erlassung der Schuld und Strafe — sondern nur schlechthin von Vergebung der Schuld und Sünde, womit dann auch der ewige Tod aufgehoben und das ewige Leben gegeben wird. Und diese danken wir allein dem Tode Christi, „denn Christi Tod thut genug für die Schuld gegen Gott"; mors Christi non est solum satisfactio pro culpa, sed etiam pro aeterna morte (S. 193, 43) „dem Tode Christi gebührt allein die Ehre, daß er soll der Schatz sein, damit wir vom ewigen Tode erlöset sind"; mors aeterna non redimitur illa compensatione operum (der sogenannten satisfaktorischen Werke), quia est otiosa, nec degustat in praesentia mortem (weil sie kein wirkliches Erleiden des göttlichen Zorns und kein Empfinden des Todes ist); alia res opponenda est morti, cum tentat nos. Sicut enim ira Dei fide in Christum vincitur, ita vincitur mors fide in Christum 1 Cor. 15, 57 . . in remis-

sione culpae liberatur cor ab ira Dei et a morte aeterna per fidem in Christum. Quum igitur mors Christi sit satisfactio pro morte aeterna .. tuto possumus affirmare, quod satisfactiones canonicae non sint necessariae jure divino ad remissionem culpae aut poenae aeternae aut purgatorii (194, 49 2c.)*). Bestimmter als hier kann es nicht ausgesprochen werden, daß, wie der ewige Tod die Strafe der Sünde, so Christi Tod ein Strafleiden, ein Erleiden des Zornes Gottes und des ewigen Todes sei; denn eben weil er dieß ist, ist er die alleinige und wahre Genugthuung, gegenüber sowohl allen jenen erdichteten und werthlosen menschlichen Satisfaktionen und Strafleistungen, als auch den mangelhaften guten Leistungen der Wiedergeborenen, wie es sogleich im Folgenden weiter heißt: „Wir sollen Gotte unsere Leiber zum Opfer dargeben, um unsern Gehorsam zu erzeigen: non ad compensandam mortem aeternam, pro qua aliud pretium habet Deus, scil. mortem filii sui." Der Grund aber, warum es zur Genugthuung eines solchen Strafleidens bedarf, ist nach dem Zusammenhang unserer Stelle der, daß der Zorn Gottes, welcher die Manifestation seiner Gerechtigkeit ist, den Vollzug der Strafe

*) Der deutsche Text lautet so: „Die Widersacher reden fast kalt und schläfrig von der Vergebung der Sünde gegen Gott, und sehen nicht, daß Vergebung solcher Schuld und Erlösung von Gottes Zorn und ewigem Tode ein solch groß Ding ist, daß solchs allein durch den einigen Mittler Christum und durch den Glauben an ihn erlanget wird. So nun der Tod und das Blut Christi die rechte Bezahlung ist für den ewigen Tod, und die Widersacher selbst bekennen, daß solche Werke der Satisfaktion Werke sein, die wir nicht schuldig sein, sondern Menschensatzungen, von welchen Christus Matth. am 15. sagt, daß es vergebliche Gottesdienste sein, so mögen wir frei auch aus ihren eigen Worten schließen, daß solche satisfactiones nicht von Gott geboten sein, auch ewige Pein und Schuld, oder Pein des Fegfeuers nicht ablösen."

(der damnatio) an dem Uebertreter des Gesetzes fordert, und nur wenn dieser Forderung für ihn vollständig genügt wird, Versöhnung eintreten kann (vgl. 182, 87)*). In diesem Zusammenhange schließt das für uns nothwendig das an unserer Stelle in sich; es wird nur nicht besonders ausgesprochen, weil es selbstverständliche Voraussetzung ist.

Ebenso Art. XXI. von Anrufung der Heiligen, wo zur Widerlegung der Irrlehre, welche die Heiligen nicht nur zu Fürsprechern, sondern selbst zu Mittlern und Versöhnern macht, auseinandergesetzt wird, was zu einem wahren Versöhner gehört, S. 225, 17: In propitiatore haec duo concurrunt. Primum oportet exstare verbum Dei, ex quo certo sciamus, quod Deus velit misereri et exaudiri invocantes per hunc propitiatorem. Eine solche göttliche Verheißung enthält die Schrift von Christo Joh. 16, 23, aber die Anrufung der Heiligen hat weder Verheißung noch Gebot. Alterum est quod merita ipsius proposita sunt, ut quae aliis donentur imputatione divina (hingestellt, vorgestellt als solche, die für andere genugthun), ut per eam tamquam propriis meritis justi reputentur. Ut si quis amicus pro amico solvit aes alienum, debitor alieno merito tamquam proprio liberatur, ita Christi merita nobis donantur, ut justi reputemur fiducia meritorum Christi, quum in eum credimus, tamquam propria merita haberemus**). Mit die-

---

*) Vgl. S. 133: **redimuntur peccata i. e. tollitur obligatio seu reatus, seu placatur ira Dei.**

**) Der deutsche Text lautet: „Zum andern gehört zu einem Versühner, daß sein Verdienst für andere Leute bezahle, daß seines Verdiensts und Bezahlung andere theilhaftig werden, als hätten sie selbst bezahlt. Als wenn ein guter Freund für den andern Schuld bezahlt, da wird der Schuldiger durch eines andern Bezahlung, als durch sein eigen Bezahlen, der Schuld los. Also wird uns Christi Verdienst geschenkt und zugerechnet, wenn wir an ihn glauben, gleich als wäre sein Verdienst unser, daß uns

sen Worten ist ein Zwiefaches von dem Versöhner gesagt: einmal: daß er für andere bezahle, wie ein Freund die Schuld eines Freundes; sodann, daß diese seine Bezahlung dem andern zugerechnet werde, als hätte er sie selbst geleistet. Letzteres geschieht in der Rechtfertigung, die das Verdienst Christi (meritum, satisfactio) als vorhanden voraussetzt; Ersteres geschah durch den Tod Christi (vgl. 94, 40. 96, 53. 261, 55). — Damit ist also die Stellvertretung unzweideutig ausgesprochen. Denn für einen andern bezahlen heißt eben an seiner Statt bezahlen.

Derselbe Gedanke begegnet uns endlich in anderer Form in dem Artikel vom Opfer (Art XXIV.). Alle Opfer sind entweder Sühnopfer oder Dankopfer. Quoddam est sacrificium propitiatorium, id est, opus satisfactorium pro culpa et poena, hoc est, reconcilians Deum seu placans iram Dei, seu quod meretur aliis remissionem peccatorum. Altera species est sacrificium *εὐχαριστικόν,* quod non meretur remissionem peccatorum aut reconciliationem, sed fit a reconciliatis, ut pro accepta remissione peccatorum et pro aliis beneficiis acceptis gratias agamus, seu gratiam referamus (S. 252, 19). Unter diese zwiefache Kategorie fallen alle alttestamentlichen Opfer: Sed revera unicum tantum in mundo fuit sacrificium propitiatorium, videlicet mors Christi, Hebr. 10, 4. 10 und Jes. 53, 10: *Postquam posuerit animam suam hostiam pro delictis videbit semen longaevum cet.* Nam vocabulum אשם quo hic usus est, significat hostiam pro delicto, quae in lege significavit, quod ventura esset hostia quaedam satisfactura pro peccatis nostris et reconciliatura Deum, ut scirent homines, quod non propter nostras justitias, sed propter aliena merita, videlicet Christi, velit Deus nobis reconciliari. Paulus idem nomen אשם interpretatur peccatum, Rom. 8, 3: *De pec-*

---

also seine Gerechtigkeit und sein Verdienst wird zugerechnet, und wird sein Verdienst unser eigen."

cato damnavit peccatum, id est, peccatum punivit de peccato, id est, *per hostiam pro peccato*. Significantia verbi facilius intelligi potest ex moribus gentium, quos videmus ex patrum sermonibus male intellectis acceptos esse. Latini vocabant piaculum hostiam, quae in magnis calamitatibus, ubi insigniter videbatur Deus irasci, offerebatur ad placandam iram Dei, et litaverunt aliquando humanis hostiis, fortassis quia audierant, quandam humanam hostiam placaturam esse Deum toti generi humano. Graeci alibi *καθάρματα*, alibi *περιψήματα* appellaverunt. Intelligunt igitur Esaias et Paulus, Christum factum esse hostiam, hoc est piaculum, ut ipsius meritis, non nostris reconciliaretur Deus. Maneat ergo hoc in causa, quod sola mors Christi est vere propitiatorium sacrificium. Nam levitica illa sacrificia propitiatoria tantum sic appellabantur ad significandum futurum piaculum. Propterea similitudine quadam erant satisfactiones redimentes justitiam legis, ne ex politia excluderentur isti, qui peccaverant. Debebant autem cessare post revelatum evangelium; et quia cessare in evangelii revelatione debebant, non erant vere propitiationes, quum evangelium ideo promissum sit, ut exhibeat propitiationem*). Das Wesen des Sühnopfers

*) Der deutsche Text S. 253, 23. 24. lautet: „Denn der Prophet hat das Wort Schuldopfer auf Christus Tod gezogen, anzuzeigen, daß die Schuldopfer im Gesetz nicht das rechte Opfer wären, die Sünde zu bezahlen, sondern es müßte ein ander Opfer kommen, nämlich Christus Tod, dadurch Gottes Zorn sollt versühnet werden. Item, die Schuldopfer im Gesetz mußten aufhören, da das Evangelium geoffenbaret und das rechte Opfer ausgericht ward. Darum sind es nicht rechte Versühnung für Gott gewesen, denn sie haben fallen müssen und hat ein anders müssen kommen. Derhalben sind es allein Bedeutungen und Fürbild der rechten Versühnung gewesen. Darum bleibt dieses fest stehen, daß nur ein einig Opfer gewesen ist, nämlich der Tod Christi, das für Andere sollt applicirt werden Gottes Zorn zu versühnen."

besteht also in der Hingabe des Lebens; die Hingabe des Lebens in den Tod ist die Genugthuung für die Schuld und Strafe der Sünde; Zweck und Wirkung derselben die Sühnung des göttlichen Zorns, die Versöhnung Gottes. — Christi Tod aber ist das ewige, wahre Sühnopfer; — von diesem seinem Opfer haben die alttestamentlichen ihre Bedeutung und Wirkung, in ihm liegt der Grund aller göttlichen Sündenvergebung, auch in der Vorzeit, — wie denn vom Anfang der Welt an Niemand anders gerecht und selig geworden ist als durch ihn, den einigen Mittler und Versöhner zwischen Gott und der Welt, S. 179, 73. Vgl. S. 203, 8: Nos docemus sacrificium Christi morientis in cruce satisfuisse pro peccatis totius mundi und S. 261, 55: Oportuit enim sanctos in veteri testamento justificari fide ex promissione remissionis peccatorum donandae propter Christum, sicut et sancti in novo testamento justificantur. Omnes sanctos ab initio mundi sentire oportuit, hostiam et satisfactionem fore pro peccato Christum, qui promissus erat, sicut Esaias docet cap. 53, 10: *Quum posuerit animam suam hostiam pro peccato cet.*

Fügen wir sogleich noch die betreffende Stelle des großen lutherischen **Katechismus**, in die Auslegung des zweiten Glaubensartikels S. 454, 31 hinzu: „.... gelitten, gestorben und begraben, daß er für mich genug thäte und bezahlete, was ich verschuldet habe, nicht mit Silber noch Gold, sondern mit seinem eigenen theuren Blut. Und dieß alles darum, daß er mein Herr würde; denn er für sich der keines gethan noch bedurft hat" — so haben wir Alles, was unsere älteren Bekenntnißschriften über die Versöhnung enthalten.

Und damit bestätigt sich uns vollständig, was wir oben ausgesagt haben. Ziehen wir, was blos der Erörterung und Argumentation angehört ab, und fassen wir das Wesentliche aus dem Bisherigen zusammen, so sind es vier, im causalen

Zusammenhang mit einander stehende Sätze, welche das Bekenntniß aufstellt:

Erstens, daß Christus in seinem Tode die Schuld der Menschheit auf sich genommen, den Zorn Gottes über sie und darin die Strafe ihrer Sünden stellvertretend erlitten (iram, poenam, sustulit);

zweitens, daß er eben damit Gotte (der göttlichen Gerechtigkeit) für die Gesammtschuld und Sünde der Welt die erforderliche Genugthuung geleistet (Deo satisfecit);

drittens, daß er durch diese Satisfaktion den Zorn Gottes gesühnt und Gott mit der Welt versöhnt habe (Deum placavit hominibus); und

viertens, ihr so die Gnade Gottes, die Sündenvergebung und Rechtfertigung, erworben habe (meritum Christi), welche dem Einzelnen durch den Glauben zu Theil wird.

Durch diese Thatsache ist das gegensätzliche Verhältniß, in dem Gott zu der sündigen Menschheit steht, objectiv aufgehoben, und diese Object seiner Gnade geworden; in ihr, und in ihr allein hat es seinen Grund, daß er der Welt die Sündenvergebung darbeut, und den, der sie im Glauben ergreift, von Schuld und Strafe losspricht d. h. rechtfertigt. Ihre Wirkung reicht daher rückwärts und vorwärts durch alle Zeiten. Nicht so, als ob überhaupt göttlicher Zorn nicht mehr wäre — er ruht noch fortwährend auf den Unbekehrten und Ungläubigen, ja er manifestirt sich in und an ihnen als Strafe (S. 196): aber wie die Schuld der Welt durch Christus gesühnt ist, so ist in ihm die Versöhnung für Alle vorhanden, die sein Verdienst (d. h. die Frucht, den Erwerb seines Todes) im Glauben sich zueignen und es dem göttlichen Zorn entgegenhalten.

Dieß ist es, was die älteren Bekenntnisse unserer Kirche über die Versöhnung aufstellen. In diesem Sinne, in dieser näheren Bestimmtheit wollen daher auch die in der Augustana (Art. II — IV) enthaltenen Grundbestimmungen verstanden

sein, denn nur so gefaßt bilden sie die Basis für die Lehre von der Rechtfertigung, so wie die Grundlage der ganzen theils negativen, theils positiven Vertheidigung und Begründung derselben. Lassen wir diese Sätze fallen, so haben wir die Grundvoraussetzung der Augustana und Apologie aufgegeben, setzen wir sie in eine andere Form um, so haben wir der ganzen Argumentation beider die Wurzel abgeschnitten. Denn diese beruht ganz auf dem zwiefachen Causalzusammenhang: einmal zwischen dem, was wir als Sünder leiden sollten, und dem, was Christus für uns gelitten hat, sodann zwischen demjenigen, was uns in der Rechtfertigung zugerechnet wird, und dem, was Christus durch sein Leiden und Sterben uns erworben hat. Beides entspricht sich vollständig. In der Rechtfertigung wird der Gläubige von der Anklage des Gesetzes, von der verdammlichen Schuld losgesprochen, weil sie Christus gesühnt hat; die Strafe (des ewigen Todes) wird ihm erlassen, weil sie Christus auf sich genommen, erlitten und so für ihn bezahlt hat; er wird der Gnade theilhaftig, weil Christus Gott mit der Welt durch die von ihm geleistete Genugthuung versöhnt hat. Was dort ein für allemal für die sündige Menschheit geschah, wird hier, in der Rechtfertigung, dem Gläubigen imputirt. Es ist beidemale ein richterlicher Gnaden-Act Gottes — dort Vollzug eines Strafgerichtes an dem Sohne, hier Vollzug eines Urtheils, vermöge dessen dem Gläubigen die Leistung Christi zugesprochen und er von Schuld und Sünde losgesprochen wird. So eng hängen diese Momente zusammen.

Derselbe Zusammenhang findet aber auch auf der subjectiven Seite Statt, ich meine in dem innern Vorgang der Rechtfertigung, die ja dem Menschen nicht äußerlich bleibt, sondern in seinem Gewissen sich vollzieht (absolvitur conscientia peccatoris). Dieser innere Vorgang ist der Reflex des objectiven, und darauf werden wir um so mehr noch einmal zurückblicken müssen, als hier die praktischen Wurzeln des Dogma liegen:

Die Rechtfertigung ist die Vergebung der Sünden, die göttliche Absolution des Sünders. Sie wird ihm aber nicht vergeben, ohne daß sie zugleich auch in ihm gerichtet wird. Denn der rechtfertigende Glaube hat zu seiner Voraussetzung die volle erfahrungsmäßige Anerkennung des Wesens der Sünde, ihrer Schuld und Verdammlichkeit. Diese Anerkennung bildet einen Grundzug unseres kirchlichen Bekenntnisses. Es betrachtet nicht nur die einzelnen Sünden, sondern den Gesammtzustand des natürlichen Menschen, den ganzen Lebensbaum unseres Geschlechtes in Wurzeln und Zweigen als grundverderbt, und eben deshalb der absoluten Heiligkeit Gottes gegenüber als schlechthin verwerflich. Als sündliches steht es unter dem Fluch. Dieses göttliche Verwerfungsurtheil, dieser Fluch über die Sünde, bleibt aber dem Sünder nicht äußerlich; es geht mittelst des Gesetzes in sein Gewissen ein und bezeugt sich darin als richtende und verdammende Macht; daher die terrores conscientiae, daher die Empfindung des göttlichen Zorns (peccatum perterrefacit conscientias veris et seriis terroribus; id fit per legem, quae ostendit iram Dei adversus peccatum 89. 101). Darin erfährt der Mensch an sich selbst die schlechthinige Verwerflichkeit der Sünde vor Gott und das Verwerfungsurtheil Gottes über die mit ihr behaftete Person, er lernt sie als Schuld, als Todesschuld fühlen und leidet bereits ihre Strafe, eine Prolusio des Gerichts der Verdammung (93. 94. 171. 195. 196: Certe punit Deus in contritione, quum in illis terroribus iram suam ostendit ff.). Aber eben darin wird er auch inne, daß er selbst gar nichts besitzt, was er ihm entgegenzustellen, nichts, womit er den Zorn der beleidigten Majestät Gottes, die den Tod des Sünders erheischt, zu sühnen vermöchte (non possumus irae Dei opponere nostra opera) — und aus dieser Erfahrung entsteht ihm das Verlangen nach einem sichern Troste, nach etwas, das er jenem göttlichen Zorn entgegenhalten könne (firma sonsolatio conscientiae, vere sentientis Deum irasci, adversus terrores pec-

cati et mortis). Hinwiederum aber findet dieses innere Schreien keine Beruhigung, es sei denn in der Gewißheit einer objectiven Sühnung, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit genuggethan, die Schuld für den Sünder bezahlt ist. Nur in einer Vergebung, die ihm auf Grund solcher Sühnung dargeboten wird, kann das erwachte Gewissen wirklich den Trost, nach dem es schreit, finden: in ihr aber auch ganz und völlig (95. 125. 132.). Das Zeugniß der Schrift von der Versöhnung durch das Blut Christi, der, für uns eintretend, unsere Schuld auf sich genommen und die Strafe erlitten hat (qui datus est pro nobis, ut satisfaceret pro peccatis mundi, et positus est mediator ac propitiator), reicht diesen Trost dem erschrockenen Sünder dar; durch den rechtfertigenden Glauben eignet er sich ihn an.

Dieß der innere Hergang, wie ihn Luther durchlebte und wie die Apologie ihn zeichnet. Wir können also, wenn nicht mit den Worten, doch im Sinne unseres Bekenntnisses sagen: Wie am Kreuze die Sünde der Welt zumal gerichtet und gesühnt wird, so auch im Inneren des bußfertigen und gläubigen Sünders. Es ist dieselbe göttliche Heiligkeit, welche dort an Christo, dem Bürgen, das Strafgericht vollzieht, und hier als Zorngericht in dem Sünder sich manifestirt; dieselbe Gnadenthat, in welcher Gott die Welt mit sich versöhnt hat, und wornach der Mensch, vermöge seines Schuldgefühls, sich sehnt; so eng hängt die objective und die subjective Seite des Vorganges zusammen — die erstere reflectirt sich in der letzteren. Hier wie dort bildet die Versöhnung die Voraussetzung der Rechtfertigung, und das nicht blos im logischen, doktrinellen Sinne, sondern im allerrealsten causalen Sinne. Sie ist eine Forderung wie der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, so des durch seinen Geist gerichteten menschlichen Gewissens; wie Er die Sünde nicht vergeben kann, ohne entsprechende Satisfaction, so kann auch dieses nur dann sich zufrieden geben, wenn es von einer solchen Leistung oder Bezahlung weiß, die es dem göttlichen Zorn entgegenhalten

darf. Gerade von diesen tiefinnerlichen Gedanken aus hat sich die Lehre unserer Kirche über die Versöhnung entwickelt. Es war die Energie des Schuldbewußtseins, die dahin trieb, das tiefe Verlangen nach einer remissio culpae, nach einer liberatio ab ira Dei et a morte aeterna; freilich nicht so, als ob man sich dabei blos dem subjectiven Ermessen überlassen hätte — das um sein Heil bekümmerte Gewissen will sich auf feste objective Schriftgründe stützen (non est enim hominis, praesertim in terroribus peccati, sine certo verbo Dei statuere de voluntate Dei, quod irasci desinat 133): die kirchliche Lehre ist wie in allen ihren Momenten, so auch in diesem Punkte auf das Wort gegründet; aber Auffassung und Verständniß des Wortes war durch das subjective Heilsbedürfniß vermittelt, welches ja selbst kein blos subjectives, sondern Wirkung des die Sünde richtenden und den Gerichteten tröstenden Geistes Gottes im Herzen ist.

Bildet demnach die Lehre von der Versöhnung durch Christi Tod die causale Basis für die von der Rechtfertigung, so kommt ihm nothwendig die Bedeutung eines Fundamentalartikels zu, nicht minder als dem Artikel von der Person Christi, des Gottmenschen (Augsb. Conf. A.); sie muß also als wesentliches Moment des kirchlichen Bekenntnisses angesehen werden, und zwar in dem von uns bezeichneten Sinne: als Sühnung der Schuld durch das stellvertretende Strafleiden Christi.

Wir sind der Ueberzeugung, daß sie nach den angeführten Stellen der Symbole nicht anders als so verstanden werden kann und will.

Es gibt aber dafür noch eine andere Art des Beweises: wir meinen den ganzen Gedankenkreis der Reformatoren über Versöhnung und Versöhnungstod Christi. Denn offenbar gibt die Anschauung der Verfasser der kirchlichen Bekenntnisse die genuine Interpretation des Sinns derselben.

Unter diesen Zeugen nennen wir billig Luther an erster Stelle. Wir finden bei ihm keine doctrinelle Entwicklung unseres Dogma, wohl aber einen Reichthum von Anschauungen und eine Fülle einzelner, in die Tiefe gehender Gedanken, im Zusammenhang einerseits mit seinem tiefen Bewußtsein von dem richtenden Ernst des Gesetzes und der göttlichen Gerechtigkeit, von der Sünde und ihrer Todesschuld, andrerseits mit seiner Lehre von der Person des Erlösers. „Dieses Amt, sagt er, gehört eigenthümlich Christo zu und bleibt auch allein auf seiner Person, daß Er selbst als der Hohepriester das Opfer thun muß für unsere Sünde, damit wir Gott versöhnet wurden. Denn es ist keine andere Person noch Opfer, dadurch die Sünden weggenommen und getilgt werden, denn der Sohn Gottes, Mensch geworden" (Walch V, 1484 zu Ps. 110).

Den Ausgangspunkt für seine mannigfaltigen Darstellungsweisen nimmt er gewöhnlich von der Rechtfertigung. Diese hat an der Versöhnung durch den Tod Christi ihren objectiven Grund; sie ist die causa meritoria derselben. „Fragst du: Woher (die Rechtfertigung) sie komme, oder wodurch sie zuwege gebracht oder erworben sei? Antwort: daher kommt sie, daß Jesus Christus Gottes Sohn, vom Himmel kommen und Mensch worden, für unsere Sünde gelitten hat und gestorben ist. Das ist die Ursach, das Mittel und der Schatz, durch welchen und um welches willen uns die Vergebung der Sünden und Gottes Gnade geschenket ist; denn solcher Schatz kommt nicht zu uns ohne Mittel oder Verdienst. Aber weil wir alle, als in Sünden geboren und Gottes Feinde, nichts denn ewigen Zorn und Hölle verdie-

net haben, daß Alles, was wir sind und vermögen, verdammt ist, und keine Hülfe noch Rath, daraus zu kommen — denn die Sünde ist zu schwer, daß sie keine Creatur auslöschen, und der Zorn so groß, daß ihn Niemand stillen noch versöhnen konnte; — darum mußte ein anderer Mann an unsre Statt treten, nämlich Jesus Christus, Gott und Mensch, und durch sein Leiden und Tod für die Sünde genug thun und bezahlen. Das ist die Kost, so darauf gelegt und an uns gewendet ist, dadurch die Sünde und Gottes Zorn ist ausgelöschet und weggenommen, der Vater versöhnet und uns zum Freunde gemacht." (Kirchenpostille Bd. 14. S. 184 Erl. A.)

Die Nothwendigkeit dieser Genugthuung erweist er ebend. (Bd. 7, 298, Epistelpredigt am Neujahr) näher also: „Es sind Etliche, zuvor unter den neuen hohen Schullehrern, die da sagen: Es liege die Vergebung der Sünden und Rechtfertigung der Gnaden ganz und gar an der göttlichen Imputation, das ist an Gottes Zurechnen, daß es genug sei, welchem Gott die Sünde zurechne oder nicht zurechne, derselbige sei dadurch gerechtfertigt von seinen Sünden, wie der Ps. 32, 2 und Röm. 4, 7. 8 ihres Bedünkens lauten, da er sagt: „Selig ist der Mensch, dem Gott nicht zurechnet seine Sünde." Wo dieß wahr wäre, so ist das ganze neue Testament schon nichts und vergebens. Und Christus hat närrisch und unnützlich gearbeitet, daß er für die Sünde gelitten hat; auch Gott selbst hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel ohne alle Noth getrieben, sintemal er wohl ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde, und also möchte auch wohl ein anderer Glaube, denn an Christum, gerecht und selig machen: nämlich, der auf solche gnädige Gottes Barmherzigkeit sich verließe, daß ihm seine Sünden nicht würden zugerechnet.... Darum lasset uns vor solchem Gift uns hüten und Christum, den tröstlichen Heiland, nicht verlieren. Es muß Christus hier sein vor allen Dingen. Wahr ist's, daß, wie Ps. 32, 2

und Paulus Röm. 4, 8 sagt: „selig ist, dem Gott nicht seine Sünde zurechnet.“ Ob nun wohl uns wird aus lauter Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er doch dieß nicht thun wollen, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor aller Dinge und überflüssig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solch gnädiges Zurechnen zuvor abgekauft und erlangt werden für uns. Darum, dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unserer Stelle verordnet, der alle Strafen, die wir verdient hatten, auf sich nähme und für uns das Gesetz erfüllete, und also von uns wendete und seinen Zorn versöhnete. Also wird uns wohl umsonst Gnade gegeben, daß sie uns nichts kostet, aber sie hat dennoch einen andern für uns viel gekostet, und ist mit unzähligem Schatz erworben, nämlich mit Gottes Sohn selber. Darum ist's vonnöthen, daß wir denselbigen haben vor allen Dingen, der solches für uns gethan hat, und ist auch unmöglich die Gnade zu erlangen, denn allein durch denselbigen.“ Ebend. „Siehe dazu dienet nun Christus, durch welchen dir solche Gnade und Seligkeit gegeben wird, als durch den, der an deiner Statt und für dich allem göttlichen Gebot und seiner Gerechtigkeit genug gethan hat, überflüssig“. Vergl. Kirchenpost. Bd. 11, 209: „So aber Gottes Zorn von mir genommen werden und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch jemand ihm abverdient werden; denn Gott kann den Sündern nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlet und genug geschehen. Nun hat für den ewigen unwiderbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unsern Sünden verdienet, niemand können Abtrag thun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst, und also, daß er an unsere Statt trete, unsere Sünden auf sich nehme, und als selbstschuldig dafür antwortet 2c.: das hat gethan unser lieber Herr und einiger Heiland und Mittler vor Gott, Christus, mit seinem Blut und Sterben, da er

für uns ein Opfer worden, und durch seine Reinigkeit, Unschuld und Gerechtigkeit, welche göttlich und ewig war, alle Sünde und Zorn, so er von unsertwegen hat müssen tragen, überwogen, ja ganz ersäufet und verschlungen hat, und so hoch verdienet, daß Gott nun zufrieden ist, und spricht: „Wem er damit helfe, dem soll geholfen sein." "

In den weitern Ausführungen hebt dann Luther hervor, daß Christus obwohl an sich unschuldig, doch unsere Schuld auf sich genommen habe und in seinem Leiden vor Gott als Sünder angesehen worden sei. Mit der ihm eigenthümlichen Kühnheit betont er da die Stellvertretung. „In Summa, er ist die Person, die an ihrem Leibe trägt und auf sich geladen hat alle Sünden aller Menschen in der ganzen Welt, die ja gewiß noch sind noch sein werden." — „Wir sollen Christum ansehen, daß, wie er unser Fleisch und Blut angenommen, also er auch auf sich genommen habe unsere Sünde, Fluch, Tod und allerlei Unglück u. s. w." (Comment. zu den Galatern W. VIII. 2166) *). Ebend. zu Jesaias 53, 6: Der Herr warf unser aller Sünde auf ihn. „Diese Worte soll man nicht matten noch lindern, sondern sie verstehen, wie sie lauten, und mit großem Ernst geredet und gemeint lassen sein. Denn unser Herr Gott treibt keinen Scherz, wenn er

---

*) Im lat. Text II 14: **Et quidem omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus peccator, quia existens hostia pro peccatis totius mundi jam non est persona innocens et sine peccatis, sed peccator, qui... habet et portat omnia omnium peccata in suo corpore, non quod ipse commiserit ea, sed quod ea a nobis commissa susceperit in corpus suum, pro illis sanguine proprio satisfacturus. (Comm. in Galat. II, 14.)** „Meine, deine, aller Welt Sünden." **Quaecunque peccata ego, tu, et nos fecimus et in futurum faciemus, tam propria sunt Christi, quam si ea ipse fecisset. In summa, oportet peccatum nostrum fieri Christi proprium peccatum. (ib.)**

durch seine Propheten redet, sondern redet mit Ernst und meint es ganz herzlich. Als nämlich, daß Christus Gottes Lamm ist, das unser aller Sünde tragen soll. Was ist aber tragen? Darauf antworten die Sophisten und sagen: es heiße geplagt oder gestraft werden. Wohl geredet. Warum wird aber Christus gemartert und geplagt? Geschieht's nicht darum, daß er Sünde auf ihm hat und trägt? Ja freilich, denn der Prophet spricht mit klaren Worten: Gott hat unser Aller Sünde auf ihn geworfen." — — Nur so konnte er der göttlichen Gerechtigkeit, oder, wie es häufiger heißt, dem Gesetze genugthun (denn Luther faßt die göttliche Gerechtigkeit gewöhnlich in ihrer concreten Erscheinung im Gesetz). Quare Christus non solum crucifixus est et mortuus, sed et per divinam charitatem ei impositum est peccatum. Peccato ei imposito venit lex et dicit: Omnis peccator moriatur; itaque si vis, Christe, spondere, reus esse et poenam ferre pro peccatoribus, feras etiam peccatum et maledictionem. — — Lex eum peccatorem invenit, atque ita invadit eum et occidit. Hoc facto totus mundus purgatus et expiatus est ab omnibus peccatis, ergo etiam liberatus a morte et omnibus malis (ib. 17. 1. 9 und 151). Es ist ein Tausch, der hier statt findet: Christus tritt ganz an unsere Stelle im Gericht; er wird was wir sind, leidet, was wir leiden sollen, und schenkt uns dagegen seine Unschuld und Gerechtigkeit (Galat. 25).

Von hier aus öffnet sich dann Luther'n der Blick in die Art des Leidens Christi. Es ist nicht bloß der leibliche Schmerz, sondern das Leiden der Seele, entsprechend dem, was alle Sünder unter dem Gesetz leiden müssen; gerade dieses innere Leiden, das Schuldbewußtsein mit seiner Qual, das Gericht mit seinem Fluch, ist der Nerv seiner Passion: Lex exercuit in eum omnem tyrannidem, quam in nos. Accusavit enim ut blasphemum et seditiosum, fecit eum reum coram Deo omnium peccatorum totius mundi, denique sic contristavit et pavefecit, ut sudaret sanguinem,

postremo sua sententia condemnavit ad mortem et quidem crucis. (Ebend. 152 ff.) Tiefer geht er in dieses Mysterium ein in der Auslegung von Galat. 3, 13. Da sagt er: „So ist nun dieß der einzige Weg, dadurch man dem Fluch entrinnet, nämlich daß man an Christum glaube und in tröstlicher gewisser Zuversicht also sage: Mein lieber Herr Christe, du bist meine Sünde und Fluch, oder lieber also: Ich bin deine Sünde, dein Tod und Fluch; denn meine Sünden haben dir verursacht, daß du, lieber Herr, Gottes Zorn tragen und ein Fluch werden, der Höllen Angst schmecken und den bittern Tod leiden mußt" (W. VIII, 2202). — Ferner in der Auslegung des 22. Psalm (W. IV, 1064) zu derselben Stelle: „Also verstehe auch, verflucht sein, heißt nicht, vor den Leuten allein veracht und vermaledeiet sein; denn St. Paulus zeucht daselbst Mosen an, mit einem gemeinen Spruch, der auf Christum gesagt ist, 5 Mos. 21, 23: „Verflucht ist jedermann, der am Holze hänget"; sondern daß er auch in seinem Gewissen fühle, daß er von Gott verflucht sei. Mit solchem betrübten Herzen redet er auch diese Worte Ps. 3, 2: „Viel sagen von meiner Seele, sie hat keine Hülfe bei Gott." Insbesond. IV, 1637: „Von Gott verlassen sein, ist nichts anderes, denn vom Leben und Heil gehen in ein fremdes Land des Todes und der Hölle, welches Niemand versteht, es sei denn, daß er selbst solche Noth und Angst fühle!" —

Aber hier tritt Luther'n sofort die Frage entgegen, wie denn Christus als der absolut Heilige sich habe so von Gott verlassen fühlen können? Er antwortet: „Siehe du selbst zu, Jedermann gibt es zu, und Niemand läugnet es, daß in Christo sei zugleich gewesen die höchste Freude und höchste Traurigkeit, die höchste Schwachheit und höchste Kraft, die höchste Ehre und höchste Schande, der höchste Friede und höchster Unfriede, das höchste Leben und höchster Tod. Welches auch genugsam dieser Vers anzeiget, da er gleichsam sich selbst widersprechend schreiet, daß er von Gott verlassen sei.

Denn Niemand spricht also zu Gott „mein Gott“ der ganz und gar von Gott verlassen ist.“ — Was sollen wir nun dazu sagen?“ . . „Hier sagt mir mein Herz also: Christus ist wahrhaftig gerecht gewesen, und auch gerecht geblieben, der da keine Sünde nie gethan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden. Denn derohalben hat er von einer Jungfrau durch den heiligen Geist empfangen und geboren werden sollen, daß er ohne alle Sünde wäre: wie hätte er uns sonst von Sünden können erlösen? Zu der Zeit aber, da er litt, hat er auf sich genommen alle unsere Sünden, als wären sie wahrhaft sein eigen gewesen, hat auch für sie gelitten Alles, das wir hätten leiden müssen, und was die Verdammten jetzt leiden, wie St. Paulus aus dem 69. Psalm sagt Röm. 15, 3: „Die Schmach derer, die dich schmähen, ist auf mich gefallen“, und Jes. 53, 4 ff.: „Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen . . . die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet. Um der Missethat willen meines Volkes ward er geplaget, wiewohl er Niemand Unrecht gethan, noch Betrug in seinem Munde gewesen ist.“ — Dieweil aber das Schlagen Gottes nicht allein die Pein des Todes ist, sondern auch Furcht und Schrecken eines geängsteten Gewissens, . . . so folgt gewißlich hieraus, daß auch Christus gelitten habe Furcht und Erschrecken eines geängsteten Gewissens und das da geschmecket den ewigen Zorn.“

„Wie reimet sich das aber, daß man Christo zuschreibet ein Gewissen, das sich eine kleine Zeit fürchtet, daß er diesen unseren Jammer und Gebrechen, wiewohl unschuldig, fühle und empfinde? Wir werden gleich mit der Pein auch geängstet, doch so, daß wir wahrlich Schuld daran haben. Das wollen wir klärer machen also: Mit der Sünde ist es auf zweierlei Weise in uns gethan. Erstlich in dem, daß die Sünde vollbracht wird, fühlen wir es nicht, daß es Sünde ist, welches das allerärgste an der Sünde ist, nämlich die Vergessenheit und Gottes Verachtung. Denn da hält das Gesetz noch

stille, und die Sünde ist gestorben. Darnach aber wenn das Gesetz kömmt, so wird die Sünde lebendig, das Gewissen wird unruhig, und ist kein Friede in unserem Gebeine vor unsrer Sünde, Ps. 38, 4. Das ist die Erkenntniß der Sünde durch das Gesetz und die Offenbarung des geistlichen Gesetzes. Solche Erkenntniß haben alle Verdammten, und das ist der Tod und das Niedersteigen zur Hölle. Diese Sünde hat Christus leiden müssen, nicht die vorige. Davon sagt Paulus 2 Kor. 5, 21: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte (siehe, das ist das unschuldige Gewissen von der ersten Sünde), für uns zur Sünde gemacht (siehe, das ist das Gewissen der Sünde, das er unserethalben gemacht und angenommen hat), auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt." — „Solches, setzt Luther hinzu, soll Niemand dahin deuten, als wäre Christus auf eine andere Weise geängstigt worden denn wir, oder als die Verdammten, wenn sie fühlen, daß sie vor Gott erschrecken oder Gott fürchten..... Du wirst es auch selbst wohl fühlen, wenn du aus Erinnerung und Offenbarung des Gesetzes die häßliche und gräßliche Gestalt deiner Sünde sehen und erkennen wirst, welche du dir selbst unwissend, da dir das Gesetz verdeckt war, mit deinem Sündigen zugerichtet hast."

Wir sehen, wie tief Luther Christum in die Gemeinschaft unserer Schuld und Strafe hineinzieht, so unterscheidet er doch auch zugleich zwischen seinem und unserm Leiden. Der Unterschied ist, daß wir schuldig leiden, Er unschuldig, daß wir die eigene Sünde nicht in ihrer ganzen Gottwidrigkeit fühlen, Er aber fühlt in der Gottverlassenheit, die ihm widerfährt, die Sünde der Welt in ihrer absoluten Strafwürdigkeit; „wir tragen und dulden den Zorn der Sünde und des Gesetzes, also daß wir zugleich auch mit sündigen, murren, lästern, nicht wollen; Christus aber leidet ohne Sünden; er entsetzt sich vor diesen Leiden, darum, daß er eine unverrückliche, reine Natur gehabt hat; aber er bricht seinen Wil-

len und unterwirft ihn dem Willen Gottes... Dieß Alles hat nun Christus für uns gelitten und uns so von Sünde, Tod und Gottes Zorn erlöst." Eben so zu Ps. 40, 13: „Solches sind allzumal Worte, die Christus nicht für seine Person, die heilig und unschuldig ist, redet, sondern der da leidet und auf sich genommen hat, daß er die Statt aller Sünden vertreten wollte" (mors vicaria).

Hiernach besteht die Versöhnung wesentlich in der dem Gesetz geleisteten Genugthuung. Dadurch, daß Christus des Gesetzes Fluch an unserer Stelle trug, hat er ihn für uns aufgehoben; — ein Gedanke, den Luther zuweilen auch so ausdrückt: das Gesetz habe gerade darin, daß es an den Heiligen sich vergriff, das höchste Unrecht begangen, und so sein Recht verloren (Galat. II, 154); ja Luther trägt nicht selten in diesem Zusammenhang die Ansicht der Väter von der Ueberwindung des Teufels auf dem Rechtswege oder von dem Selbstbetrug, mit dem sich der Teufel selbst betrog, als er Jesum dem Tode überantwortete (eine Vorstellung, die sich Luther auch zuweilen aneignet) — diese Ansicht trägt er geradezu bald auf die Sünde, bald auf das Gesetz über, und malt es zu einem Rechtshandel aus: Der Teufel hat, indem er Christum, den Heiligen und Göttlichen, erwürgte, sein Recht und seine Gewalt, die er an die Menschheit hatte, mißbraucht, so verliert er nun beides; die Sünde hat Christum, den Gerechten, mit Unrecht angeklagt und verdammt, so bringt sie sich selbst um ihre verdammende Macht; das Gesetz hat ihn, weil er mit unsern Sünden beladen war, als Sünder erfunden und behandelt, damit ist es in's höchste Unrecht umgeschlagen und hat es seinen Anspruch an diejenigen, die Christo angehören, verloren. „Das Gesetz, dieser grausaume Tyrann, der über das ganze menschliche Geschlecht das Urtheil des Todes fällt, hat Christum gefangen, verurtheilt, getödtet. Es wußte aber nicht, daß Er die Gerechtigkeit, das Leben, der Gottes Sohn war; weil es nun den verurtheilt, an den es kein Recht hatte, ja der des Gesetzes

Herr und aller Kreaturen Schöpfer war, muß es sich wiederum verdammen lassen und alle seine Kraft verlieren und dem, den es verdammt hat, unter den Füßen liegen." Bd. 18. 7. 94 ff. 176. Ueberhaupt fließt ihm die Erlösung vom Gesetze, vom Tode und vom Satan häufig ganz in Eins zusammen. Von dem Allen hat uns Christus durch seinen Tod erlöst.

Aber, setzt Luther stets hinzu, diese Wirkung hat er nur, weil er der Tod dessen ist, der als Mensch zugleich Gott ist. Zu Col. 2, 18: „Daß der Apostel mit feinen herrlichen Worten ausstreicht, wie solcher Kampf und Sieg und Triumph in Christo und durch ihn geschehen sei, das machet, daß die Sache desto viel wunderbarer und herrlicher wird. Denn es wird damit angezeigt, wie solche große mächtige Dinge, als nämlich, daß der Fluch, Sünde und Tod sollen zerstört werden und an ihrer Statt Segen, Gerechtigkeit und Leben aufgerichtet werden, allesammt geschehen sollen und vollendet werden in der einigen Person Christi." — „Hiebei merke, wie hoch von nöthen ist, daß man den Artikel von der Gottheit Christi glaube und bekenne: Vincere enim peccatum mundi, mortem, maledictionem et iram Dei in semet ipso (Col. 2, 15.) non est ullius creaturae, sed divinae potentiae opus. Igitur necesse est, illum, qui in se ipso ista vicit, vere et natura Deum esse. Oportet enim isti summae potentiae, peccato, morti, maledictioni, quae per sese regnat in mundo et in tota creatura, opponi aliam potentiam superiorem, quae nulla potest esse nisi divina. Quare abolere peccatum, destruere mortem, auferre maledictionem in se ipso et donare justitiam, vitam in lucem producere, afferre benedictionem, hoc est in nihilum redigere haec et creare illa, sunt solius divinae potentiae opera... Quare negantes divinitatem Christi amittunt tandem totum christianismum. (Galat. II, 23.) Vgl. die bekannte Stelle: „Wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur gelitten hat, so ist mir Christus ein schlech-

ter Heiland", und die feine Bemerkung zu Ps. 22: „Daß etliche Väter der Sache also wollten helfen, daß sie sagen, daß jetzt die Gottheit, jetzt die Menschheit etliche Worte im Psalm rede, das lautet nicht; sondern wir sollen gewiß glauben, daß durch diesen ganzen Psalm Christus wahrer Mensch rede und schreie."

Sofern nun Christi Leiden und Sterben einerseits in der Liebe, andrerseits in der Gerechtigkeit Gottes seinen Grund hat, predigt es auch beides. Es predigt die Liebe: „Denn Gott der Vater hat ihm aus Liebe, die er zu dem Menschengeschlecht gehabt, die Sünde der Welt aufgelegt ... und Er hat es für uns aus Liebe zu uns gelitten" (VIII. 2170); es predigt die Gerechtigkeit: „Denn was ist für eine ernstlichere schrecklichere Anzeigung und Predigt des Zornes Gottes über die Sünde, denn das Leiden und Sterben Christi seines Sohnes?.. Es ist dieß Bild so schrecklich, daß auch die Verdammten in der Hölle keine größere Pein und Fühlen Gottes Zorns und Verdammniß werden haben, denn von diesem Ansehen des Sterbens des Sohnes Gottes, welches sie haben lassen an ihnen verloren sein" (13, 116). Es predigt die Sünde und die Gnade, Schrecken und Trost zumal, vgl. die Erklärung des Spruchs Galat. 1, 4. 5; Bd. 19. S. 211. „Aus diesen Worten sollen wir lernen, daß unsere Sünden so groß, unmäßig und unüberwindlich sind, daß unmöglich ist, daß auch die ganze Welt, auf einen Haufen zusammen, für derselbigen nur eine genug thun könne. Denn weil es Gott so einen theuern unaussprechlichen Schatz gekostet hat, nämlich seinen einigen Sohn, der sich selbst dafür hat geben müssen, ist gut abnehmen, daß wir sie nicht büßen noch überwinden können mit all unserer Frömmigkeit und Gerechtigkeit, wenn wir gleich dazu hätten aller Heiligen Verdienst. Darum wird mit diesen Worten: „der sich selbst für unsere Sünde gegeben hat", wahrlich der Sünden Kraft und Gewalt sehr groß gemacht. — Wiederum gibt dieser Spruch einen sehr großen reichen Trost allen denen, so ein blöd, verzagt Gewissen ha=

ben, um ihrer Sünde willen. Denn obwohl die Sünde, wie gesagt, ein grausamer, unüberwindlicher Tyrann ist; weil aber Christus an unsere Statt tritt, alle unsere Sünde auf sich nimmt, sich für sie opfert am Kreuz, das Urtheil über sich gehen läßt, so verliert die Sünde all ihr Recht, Kraft und Gewalt an ihm, und muß ihm nun unter seinen Füßen liegen. Solches aber alles hat er uns zu gute gethan . . für dich, für deine Sünden. — Das halte fest und laß dich von diesem allerlieblichsten Trostbild, daran auch die Engel im Himmel ihre Lust haben, mit nichten abwenden, nämlich daß Christus nach seinem rechten Conterfeit und Ebenbild ja kein Moses, kein Stockmeister, sondern ein solcher Mittler ist, der sich selbst gegeben hat nicht für unsre Verdienste, Heiligkeit und gutes Leben, sondern für unsere Sünde, und uns arme Sünder dadurch mit Gott versöhnet, Gnade, Gerechtigkeit, ewiges Leben und Seligkeit erworben hat; dazu ihn der Vater gesandt hat." —

So reich und tief sind Luther's Gedanken. Er geht allen den Beziehungen und Wirkungen nach, welche Christi Tod nach oben und nach unten hin hat; aber die Versöhnung mit Gott durch die stellvertretende Genugthuung bildet ihm doch das Centrum für alle diese Radien.

Weit einfacher behandelt unser Dogma Melanchthon. Auch ihm besteht die Versöhnung in dem Tode Christi: mors Christi unicum propitiatorium pro peccatis mundi, und diese Thatsache setzt er in den Locis mehr voraus, als daß er sie näher entwickelte. Ihre Bedeutung erklärt er wie Luther: Cum igitur homines non praestiterint obedientiam, necesse fuit, aut ipsos in poena interire, aut alium persolvere poenam, seu λύτρα. Itaque mirando . . . consilio solvit λύτρα filius Dei pro nobis intercedens et derivavit in sese iram, quam nos sustinere non potuimus. Quare non sine compensatione Deus legem suam mitigavit, sed justitiam servavit in flagitanda poena. Es ist dieß offenbar

ganz dieselbe Anschauung, aus welcher heraus die Apologie geschrieben ist, und insofern ein Commentar zu ihrem Verständnisse... Tollere culpam est placare iram Dei — und dieß geschieht durch das Erleiden der mors aeterna, quae nihil aliud est, quam sentire horrendam iram Dei. Im Folgenden hebt deshalb Melanchthon hervor, daß Christi menschliche Natur eine wahre, heilige und leidensfähige, sein Leiden ein wirkliches Erfahren und Empfinden des göttlichen Zorns gewesen sei: Supra illum naturalem dolorem est in Christo sensus irae Dei adversus peccatum generis humani; agnoscit et dolet, Deum vere offensum esse, et luctatur cum tentatione de objectione. Quamquam igitur in hac lucta est quaedam trepidatio, quia universaliter natura sua onerata supra vires onerata gemit, tamen dissimilis est haec trepidatio in Christo et in caeteris hominibus. Christus fert terrores sine indignatione adversus Patrem et agnoscit esse obediendum Patri. Dagegen vertheidigt er in der Responsio ad controv. Stancari den Satz: daß Christus nicht blos nach seiner menschlichen, sondern auch nach seiner göttlichen Natur Mittler gewesen sei.

Eingehender gibt er die Grundzüge seiner Theorie über die Versöhnung zu Röm. 3, 24: Particula gratis apud Paulum excludit nostra merita; et tamen causa reconciliationis mox addita est, scil. per gratiam *ipsius* i. e. misericordiam. Postea vero et Paulus ipse addit: *per redemtionem, quae est in Christo Jesu.* Significat igitur mirando consilio temperatam esse misericordiae justitiam. Recipit nos Deus per misericordiam, sed ita, ut servari etiam ordinem justitiae velit. Nam lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam. Postquam igitur homines facti sunt rei, offert se filius Dei ad poenam, quae valet pro aliis, quia ipse innocens est et vere diligitur. Hoc mirandum consilium et temperamentum misericordiae et justitiae in tota aeternitate contemplabimur in Deo et de

eo filium Dei nos docentem audiemus et celebrabimus hoc mirandum foedus, copulationem divinae et humanae naturae, et Deo gratias agemus. Inchoari tamen has cogitationes in hac vita necesse est *). Auch in seiner Postille entwickelt er häufig dieselben Gedanken z. B. in den schönen Worten: Recipit Deus immensa misericordia genus humanum, sed non remittit peccatum ex levitate et futilitate. Vere et horribiliter irascitur peccato, idque in eo ostendit, quia non voluit placari, nisi filius satisfaceret. Haec ita magna sunt, ut nulla creatura penitus intelligere possit. Sunt tamen initia et elementa discenda, postea in vita aeterna plenius discenda haec erit sapientia, imo in tota aeternitate non poterimus exhaurire contemplationem temperamenti justitiae et misericordiae in Deo. Corpus Ref. XXIV, 217.

Fügen wir sogleich noch eine Stelle des großen Theologen hinzu, der für die folgende Zeit maaßgebend geworden ist. Martin Chemnitz sagt, ganz übereinstimmend mit dem Verfasser der Apologie und mittten heraus aus dem Zusammenhang der Rechtfertigungslehre, Loci II, 636: Sententiam condemnationis patefactam in lege Deus non potest retractare, nisi perfecte satisfiat. Requiritur itaque justitia et satisfactio, ubi Deus debet justificare. Sicut Lutherus recte dicit: Deum nullum peccatum remittere, nisi pro eo legi satisfiat. Et in judicio quidem humano reus absolvitur vel propter praecedentia aliqua merita etc. . . coram Dei autem judicio homo nihil tale potest opponere, ut justificetur. Quia igitur Deus non justificat ex levitate, incuria, errore, nec in homine aliquid reperitur, in quo

*) Vgl. die Stellen bei Pezel: **Argumentorum et objectionum de praecipuis articulis christianae doctrinae, cum responsionibus, quae passim exstant in scriptis Phil. Melanchtonis P. I. p. 250,** wo auch die praktischen Momente hervorgehoben sind.

possit justificari coram Deo, et tamen oportet justificationem legis impleri in justificandis: igitur necesse est, intervenire alienam justitiam et quidem talem, quae cum solutione poenarum tum integra obedientia legi divinae ita satisfaciat, ut possit esse propitiatio pro peccatis totius mundi.

An diese Anschauung schließen sich die sämmtlichen Zeitgenossen der Reformatoren an: Bugenhagen, Justus Jonas, Veit Dietrich, Urbanus Rhegius u. A. Aber auch der Reformator Schwabens, Joh. Brenz, spricht sie in seinem Katechismus S. 239. 240*) und zwar so aus, daß er das von Luther vertretene Wort der Erlösung vom Teufel mithinzunimmt. Er sagt zu Röm. 3, 25: „Es gibt keine andere Erlösung und Versöhnung, außer allein die, welche durch Jesum Christum, den Sohn Gottes, geschehen ist. Denn da weder im Himmel, noch auf Erden, ein hinreichendes Lösegeld gefunden wird, womit der Mensch von des Teufels Gefängniß losgekauft werden könnte und die Sünde versöhnt und Gottes Zorn gestillt würde; so hat sich der Sohn Gottes selbst aufgeopfert zu einer Bezahlung der Erlösung und Wiedervereinigung... Zweierlei wird dem Sohne Gottes beigelegt. Das eine ist „die Erlösung" oder die Bezahlung für die Erlösung. Denn weil der Mensch um der Sünde willen des Satans Gefangener und Knecht geworden war, und auch nicht auf unrechtlichem Wege aus dieser Dienstbarkeit befreit und seinem Herrn, dem Satan, nicht mit Gewalt genommen werden konnte, da ja die Herren ein ihnen zuständiges Recht über ihre Knechte haben: so ist der Sohn Gottes Mensch geworden, daß er vom Satan versucht, von mancherlei Widerwärtigkeiten angefochten, von Tod und Hölle erschreckt, gekreuzigt, getödtet und auch eine Weile im Tode behalten würde; und solches Alles zu einer rechten, vollgültigen Bezahlung für die Erlösung des Men-

*) Bearbeitet von Schulze.

schengeschlechts aus der Dienstbarkeit und Gefangenschaft des Satans. . . Das andere Stück, welches Christo beigelegt wird, ist das, daß er heißt: „ein Gnadenstuhl.“ „Welchen Gott“, spricht Paulus, „hat vorgestellt zu einem Gnadenstuhl.“ Denn gleichwie die Bezahlung geschehen mußte, um den Menschen aus der Knechtschaft des Satans zu erlösen, also mußte auch eine Versöhnung der Sünde geschehen, damit Gottes Zorn gestillt und seine Gnade uns wieder zugewendet würde. Darum hat der Sohn Gottes es auf sich genommen, die Sündenschuld in seinem Tode abzutragen, und nach Besänftigung des göttlichen Zornes den Menschen mit Gott wieder zu versöhnen und in Gottes Gnade wieder einzusetzen. Darum wird er auch genannt ein Versöhner oder Gnadenspender, oder auch der Gnadenstuhl selbst, weil er vorbildlich bereits durch den Gnadenstuhl Mosis angedeutet gewesen ist. „Er ist“, spricht Johannes (1 Joh. 2, 2) „die Versöhnung für unsere Sünden ꝛc.“ Paulus aber sagt ganz ausdrücklich: „Welchen Gott zu einem Gnadenstuhl vorgestellet hat“, womit er Gottes große Liebe gegen uns andeuten will. Denn Gott hat auchseines eigenen Sohnes nicht verschonen, sondern ihn lieber dem allerschmählichsten Kreuzestode übergeben wollen, als daß er ohne Versöhnung seinen Zorn behalten und das Menschengeschlecht in ewiger Verdammniß lassen sollte.“

Hiermit haben wir den ganzen Gedankenkreis, aus welchem die älteren Bekenntnisse unserer Kirche herausgeschrieben sind, dargelegt. Sie eignen sich keineswegs die ganze Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte und Ausdrucksweisen der Reformatoren über die Versöhnung an, sie lassen sich auf die schwere Frage, in wie fern Christus als der Heilige die Schuld der Menschheit und die Last des göttlichen Zornes habe tragen konnen, nicht näher ein, sie stellen überhaupt keine Theorie des Erlösungswerkes auf, aber was sie in den oben bezeichneten vier Sätzen aussagen, ist jedenfalls das den sämmtlichen angeführten Zeugen Gemeinsame. Diese Sätze

sind Gemeingut nicht blos der Theologie, sondern des kirchlichen Bewußtseins, Inhalt des kirchlichen Glaubens, wie sie denn auch in den Agenden und Liedern aus jener Zeit, namentlich in den Passionsliedern wiederklingen. Und eben daraus ergibt sich hinwiederum unzweifelhaft, wie das Bekenntniß verstanden sein will.

Wir können daher nicht beistimmen, wenn Schmid a. a. O. 6. in der kurzen Angabe dessen, was das Bekenntniß lehrt, der Strafe, deren sich Christus unterzogen hat, nur im Vorbeigehen Erwähnung thut, wenn er von dem Zorne Gottes nur sagt, Christus habe ihn gestillt. Daß Christus die Strafe (stellvertretend) für uns erlitten, daß er den Zorn Gottes wirklich an sich erfahren habe, daß Er beides, Schuld und Strafe der Sünden auf sich nehmen und an sich erfahren mußte, um Gotte die erforderliche Genugthuung für unsere Sünde zu leisten — das ist ein Grundgedanke des Bekenntnisses von der Versöhnung, der überall in den Vordergrund tritt. Wir können daher eben so wenig beistimmen, wenn es S. 21 zu der Stelle der Apologie: Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati u. s. w. *) heißt, „wir werden daraus nicht mit Bestimmtheit entnehmen können, in welchem Sinne sich die kirchlichen Bekenntnißschriften das Strafleiden Christi denken"; ich glaube vielmehr, daß der Sinn, in dem das Bekenntniß davon redet, völlig klar und zweifellos sei. Nicht minder ist mir zweifellos, daß es Christum „die Strafen auf sich nehmen läßt, die wir um unserer Sünden willen verdient hätten" — was gleichfalls dort als eine blos wahrscheinliche Meinung desselben bezeichnet wird. Denn gerade dieß ist doch die Grundanschauung des Bekenntnisses, daß Christus das für uns gelitten habe, was wir nach dem Gesetze schuldeten, den Tod, die mors aeterna, die damnatio, welche das Gesetz über den Uebertreter ausspricht. Dieß erhellt nicht nur aus den einzelnen Stellen, die wir Oben

---

*) S. oben S. 10.

S. 11. 12 anführten, der ganze Abschnitt p. 93—94. insb. p. 101. p. 195. der Apologie ist unverkennbar aus diesem Zusammenhang heraus geschrieben. Und diese Gedanken, von der ganzen reformatorischen Anschauung bezeugt, sind nicht blose theologumena, die nur der Dogmatik angehören, sondern wesentliche Momente des Bekenntnisses, wenn anders Sinn und Bedeutung desselben aus dem Zusammenhang des Ganzen erklärt werden darf und muß. Auch ich möchte nichts als Bekenntniß-Substanz bezeichnen, was sich nicht selbst als solche zu erkennen gibt, aber hier scheint mir die Sache ganz evident.

II.

Die späteren Bekenntnisse.

Wenden wir uns sofort zu der Formulirung, die unser Dogma in der **Concordienformel** (Art. III) gewonnen hat.

Sie lautet in den Hauptstellen so. Epit. 527, 1: „Wir bekennen, daß Christus unsere Gerechtigkeit weder nach der göttlichen Natur allein, noch auch nach der menschlichen Natur allein, sondern der ganze Christus nach beiden Naturen allein in seinem Gehorsam sei, den er als Gott und Mensch dem Vater bis in den Tod geleistet und uns damit Vergebung der Sünden und das ewige Leben verdienet habe." Solida Decl. S. 612: „Der Glaube macht gerecht, nicht darum und daher, daß er so ein gut Werk und schöne Tugend, sondern weil er in der Verheißung des heiligen Evangelii den Verdienst Christi ergreift und annimmt; denn derselbige muß uns durch den Glauben applicirt und zugeeignet werden, daß also die Gerechtigkeit, die für Gott dem Glauben oder den Gläubigen aus lauter Gnade zugerechnet wird, ist der Gehorsam, Leiden und Auferstehung Christi, da er für uns dem Gesetz genug gethan und für unsere Sünde bezahlet hat. Denn weil Christus nicht allein Mensch, sondern Gott und Mensch in Einer unzertrennten Person, so ist er eben so wenig unter dem Gesetz gewesen, weil er ein Herr

des Gesetzes, als daß er für seine Person leiden und sterben sollen. Darum uns dann sein Gehorsam, nicht allein im Leiden und Sterben, sondern auch daß er freiwillig an unser Statt unter das Gesetz gethan, und dasselbige mit solchem Gehorsam erfüllet, uns zur Gerechtigkeit zugerechnet, daß uns Gott um solches ganzen Gehorsams willen, so er im Thun und Leiden, im Leben und Sterben für uns seinem himmlischen Vater geleistet, die Sünde vergibt, uns für fromm und gerecht hält, und ewig selig machet *).

Vgl. S. 623. „Weil aber (wie oben vermeldet) der Gehorsam der ganzen Person ist, so ist er eine vollkommene Genugthuung und Versöhnung des menschlichen Geschlechts, dadurch der ewigen unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes, so im Gesetz geoffenbaret, genug geschehen **), und (ist) also unsere Gerechtigkeit, die für Gott gilt, so im Evan-

---

*) Der latein. Text: Itaque justitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet.

**) Cum obedientia illa Christi non sit unius duntaxat naturae, sed totius personae, ideo ea est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae, quae in lege revelata est, satis est factum.

gelio geoffenbaret wird, darauf sich der Glaube für Gott verläßet, welche Gott dem Glauben zurechnet" (Röm. 5, 19, Joh. 1. ep. 1, 7, Röm. 1, 17, Hab. 2, 4). — — „Solchergestalt wird uns weder die göttliche noch die menschliche Natur Christi für sich selbst zur Gerechtigkeit zugerechnet, sondern allein der Gehorsam der Person, welche zumal Gott und Mensch. Und siehet also der Glaub auf die Person Christi, wie dieselbe für uns unter das Gesetz gethan, unsere Sünde getragen, und in seinem Gang zum Vater den ganzen vollkommenen Gehorsam, von seiner heiligen Geburt an bis in den Tod, seinem himmlischen Vater für uns arme Sünder geleistet, und damit allen unsern Ungehorsam, der in unser Natur, derselben Gedanken, Worten und Werken stecket, zugedecket, daß er uns zur Verdammniß nicht zugerechnet, sondern aus lauter Gnaden, allein um Christus willen, verziehen und vergeben wird."

Offenbar kommt mit diesen Bestimmungen zu dem was die älteren Bekenntnisse über die Versöhnung enthalten, ein Neues hinzu. Es ist die obedientia activa, die der obedientia passiva an die Seite tritt; denn jene reden nur von der letzteren; sie setzen die Genugthuung, welche Christus Gotte geleistet hat, in seinen Tod (passio, mors), und wenn sie auch diesen als Gehorsam bezeichnen, oder durch ihn dem göttlichen Gesetze genuggethan werden lassen, so meinen sie es doch immer so, daß Christus den Fluch des Gesetzes, die vom Gesetz gedrohte Strafe der Sünde für uns erlitten habe; sie denken also als das Objekt des passiven Gehorsams den Heilswillen Gottes, vermöge dessen Christus für uns leiden und sterben sollte; des aktiven Gehorsams neben dem passiven aber gedenken sie nicht.

Es fragt sich daher vor Allem, wie sich die Bestimmungen der Concordienformel zu denen der älteren Bekenntnisse verhalten? Dieß ist das Nächste, was uns zu erörtern obliegt.

Da ist denn zunächst so viel klar: Wenn die älteren

den Tod Christi die Satisfaction für die Schuld und Strafe unserer Sünde nennen, so meinen sie weder den Moment des Todes, losgelöst von dem ihm vorangehenden Leiden, noch denken sie beides als ein rein passives Verhalten Christi, sondern als eine Leistung desselben, und insofern schließt auch ihnen die obedientia passiva die obedientia activa in sich. Es ist ja die Selbsthingabe des Erlösers, wodurch er Gotte genug thut. Eben dieß wird auch der Sinn der zuletzt angeführten Stelle der Concordienformel sein, um so mehr, als sie offenbar auf Luther zurücksieht, der so oft „den Gang Christi zum Vater" als die gesammte Erlösungsthätigkeit desselben bezeichnet. Dann bestünde der Unterschied nur darin, daß die Concordienformel den Einen Leidens-Gehorsam Christi rückwärts auf das ganze Leben desselben extendirt, und den Tod als dessen Spitze betrachtet, ein Gedanke, den wir auch außerdem häufig bei Luther, und noch bestimmter in der Controverse mit Osiander, ausgesprochen finden. Und dieß wäre dann nichts, als eine nähere Entwicklung des Früheren, wie denn in der That nach der Schrift das ganze heilige Leben Christi im Fleisch die Selbsthingabe ist, die sich in seinem Tode vollendet.

Dennoch liegt in den Bestimmungen der Concordienformel noch ein weiteres — wie mich dünkt, wirklich neues Moment.

Auf dieses drängte schon der genuine Begriff der Rechtfertigung hin. Er begreift ein doppeltes in sich: absolvere a peccatis und justum reputare „Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott erlangen", jenes die negative, diese die positive Seite derselben Sache. Ging man von da aus auf den objektiven Grund, auf die causa meritoria der Rechtfertigung zurück, so lag es nahe, auch diese zweiseitig zu bestimmen: als Erleiden der Strafe und als Leistung der Gerechtigkeit, beides für uns und uns zu Gute; mithin als vollständige Erfüllung des Gesetzes, welches eben so vollkommene Gerechtigkeit von den Menschen for-

dert, als es die Uebertreter unter das Gericht beschließt. Diese Bestimmung lag um so näher, als einerseits nach der Schrift in der Rechtfertigung die Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet wird, anderseits sich Luther häufig so ausdrückt, daß Alles was Christi ist, sein Thun und Leiden, seine Unschuld, seine Heiligkeit, seine Gesetzeserfüllung, sein Tod durch den Glauben unser wird, als hätten wir es selbst gethan und gelitten *).

„Mit meiner Beschneidung", sagt er, „mit meiner Liebe zu Gott und zu den Menschen, mit meinem Gehorsam ist nichts ausgerichtet; da will ich nicht auf fußen, noch mich etwas darauf verlassen. Alle meine Zuversicht aber, Trost und Hoffnung soll sein, daß Christus gehorsam, unschuldig und heilig ist. — Ehe denn ich (diese Hoffnung) hatte, meinete ich, ich müßte denn das Gesetz erfüllen oder verdammt sein. Nun aber weiß ich, daß es ein unmöglich Ding ist mir und allen andern Menschen, die mir solche Last nicht tragen können. Christus aber hat sie von uns auf sich genommen, sich unter das Gesetz geworfen und dasselbe mit der Beschneidung angefangen, auf daß er's allenthalben erfüllete und nichts dahinten lasse, das Gott uns armen Sündern zum Gehorsam aufgelegt hat; solches ist mein Herz und Trost; — Solches ist um meinet und aller Sünden willen geschehen, denn für seine Person hätte er's nicht bedurft. Darum nehme ich mich's an und bitte dich, lieber himmlischer Vater, du wollest mir um seinetwillen gnädig sein, uud mich seine Frömmigkeit und Gerechtigkeit genießen lassen. Daß also Jedermann lerne auf die Heiligkeit und Unschuld unsers Herrn Christi trauen, so fahren wir gewiß, und wird weder Sünde noch Tod uns können obsiegen. Und ebd. Bd. II, 25: „Was ist aber Christum erkennen? Nichts anderes, als daß ihr ihn erkennet, erstlich als eine Gabe und Geschenk, zum andern, ein Exempel; Eine Gabe nämlich, die dir von

*) Vgl. die oben S. 26 angef. Stellen, u. Walch.

Gott gegeben und dein eigen sei, also daß, wenn du ihm zusiehst oder zuhörst, daß er etwas thut oder leidet, daß du nicht zweifelst, er selbst, Christus, mit solchem Thun oder Leiden sei dein, darauf du dich nicht weniger mögest verlassen, als hättest du es gethan, ja als wärest du derselbige Christus. Siehe, das heißt denn Christum recht erkennen, daß er uns mit Allem, was er hat, aus lauter Güte geschenkt ist, und daß er für uns genug gethan" u. s. w. — „Christus hat eine zwiefältige Unschuld, — die eine, daß er nicht hätte leiden müssen, auch wenn er kein Gesetz gehalten, die andere, daß er das Gesetz aus übrigem guten Willen gehalten. Da siehe, welch' einen überschwenglichen Reichthum habe der christliche Glaube, welchem alle diese Werke und Leiden Christi zu eigen werden gegeben, daß er sich mag darauf verlassen, als hätte er sie selbst gethan und wären sein eigen. Denn, wie gesagt, Christus hat sie nicht für sich selbst gethan, sondern für uns." — Hier haben wir also bereits eine Andeutung.

Ausführlicher in der Predigt nach dem Christtag Bd. 7. S. 270 ff: „Auf daß wir aber desto besser vernehmen, wie Christus unter das Gesetz gethan ist, sollen wir wissen, daß er zweierlei Weise sich darunter gethan hat. Zum ersten, unter die Werke des Gesetzes: Er hat sich lassen beschneiden, in dem Tempel opfern und reinigen: er ist Vater und Mutter unterthan gewesen und dergleichen: und ist doch nicht schuldig gewesen; denn er war ein Herr über alle Gesetze. Er hat's aber williglich gethan, nichts ihm selbst darinnen gefürchtet noch gesucht. Aber nach den äußerlichen Werken ist er allen Andern gleich gewesen, die es unwillig und gefangen thäten; darum ist seine Freiheit und Willigkeit verborgen gewesen vor den Leuten, gleichwie jener Gefängniß und Unwilligkeit auch verborgen war. Und also gehet er daher unter dem Gesetze, und zugleich nicht unter dem Gesetz. Er thut gleich denen, die darunter sind, und ist doch nicht also darunter: mit dem Willen ist er frei, und derhal-

ben nicht darunter; mit den Werken, die er willig thut, ist er darunter. Aber wir sind mit Willen und Werken darunter, denn wir gehen gezwungenen Willens in den Werken des Gesetzes. Zum andern, hat er sich auch gethan unter die Strafe und Pein des Gesetzes williglich. Hat nicht allein die Werke gethan, die er nicht schuldig war zu thun, sondern hat auch gelitten die Strafe willig und unschuldiglich, so das Gesetz dräuet und urtheilet über die, die es nicht halten. Nun urtheilet das Gesetz alle die zum Tode, zur Vermaledeiung und zur Verdammniß, die es nicht halten, wie St. Paulus Galater 3, 10. einführet Mosen, 5 Mos. 27, 26: „Verflucht sei, wer nicht hält alle Worte des Gesetzes, daß er darnach thue." — Nun ist droben genugsam gesagt, daß kein Mensch das Gesetz halte außer Christo, und sind alle darunter wie die Knechte, gezwungen und gefangen. So folget: Wer nicht hält das Gesetz, der verdienet auch sein Urtheil und Strafe. Darum, wer unter dem Gesetz ist nach der ersten Weise, nach den Werken, der muß auch darunter sein nach der andern Weise, nach der Strafe; daß also die erste Weise macht alle unsere Werke zu Sünden, dieweil sie nicht mit Willen, sondern mit Widerwillen geschehen. Die andere Weise macht uns vermaledeiet, verurtheilet zum Tode und Verdammniß. Da kommt nun Christus zuvor, ehe dasselbe Urtheil uns ergreift, fället darzwischen, tritt zu uns unter das Urtheil des Gesetzes, und leidet den Tod, die Vermaledeiung und Verdammniß; gerade als hätte er selbst das ganze Gesetz verbrochen, und wäre schuldig alles Urtheils im Gesetz, gefället über die Verbrecher, so er doch nicht allein nichts verbrochen sondern auch das ganze Gesetz gehalten, und nicht schuldig war zu halten. Also daß gleich seine Unschuld zwiefältig hier ist: Eine, daß er nicht hätte dürfen leiden, ob er schon kein Gesetz gehalten hätte, wie er wohl Macht hatte, die andere, daß er's aus übrigem guten Willen gehalten, auch desselben halben nicht schuldig war zu leiden. Wiederum unsere Schuld auch zwiefältig: Eine daß wir's

halten sollten, und nicht gethan haben; derohalben billig alle Uebel leiden sollten; die andere, ob wir's gleich hielten, dennoch billig leiden, was Gott haben wollte. — — Siehe, das heißet Gottes Sohn unter das Gesetz gethan, daß er uns, die unter dem Gesetze waren, erlösete. Uns, uns hat er's zu gute gethan, nicht zu seiner Nothdurft; eitel Liebe, Güte und Barmherzigkeit hat er wollen erzeigen, wie St. Paulus saget Gal. 3, 13: „Christus hat uns erlöset von dem Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns." Als sollte er sagen: Er hat sich selbst für uns unter das Gesetz und solch ein Urtheil gethan, auf daß alle, die solches glauben, auch vom Gesetz und seinem Urtheil erlöset würden." Vgl. Bd. 15, 37, wo Luther den Gehorsam Christi gegen das Gesetz darein setzt, daß er aus Liebe dem Vater gehorsam war bis zum Tode am Kreuz.

Eingehender wurden jedoch diese Gedanken erst im Osiandrischen Streit entwickelt. Osiander ist meines Wissens der Erste, der zwischen passivem und aktivem Gehorsam Christi bestimmt unterschieden hat, und dieß that er schon in der Lehrordnung der Nürnberg. Brandenb. K. O. (1533), die von ihm herrührt. Denn da heißt es Bl. E. vom Evangelium: „Dieser Mittler handelt erstlich mit Gott durch sein Leben, Leiden und Fürbitt, daß er von seinem Zorn gegen uns ablasse, uns wieder zu Gnaden annehme und als seinen Kindern den heil. Geist und das ewige Leben geben wolle. Darnach handelt er auch mit uns durch Predigt, Geist u. s. w. — Gegen Gott handelt er also: zum Ersten richtet er all sein Leben in den Willen des Vaters, thut für uns, was wir zu thun schuldig waren, und vermochtens nicht, erfüllt das Gesetz und alle Gerechtigkeit uns zu gut, wie er selber spricht, Mtth. 5: Ich bin nicht kommen u. s. w. Galat. 4, 4. 1 Cor. 3, 30. Phil. 3, 9. Zum andern nimmt er auf sich all unser Sünd, trägt sie und leidet dafür Alles, was wir damit verschuldet hätten, wie die Schrift sagt Ps. 1, 29. Jes. 53. Röm. 8, 32. Galat. 3, 13.

Zum dritten bittet er auch für uns arme Sünder, daß uns Gott wieder zu Gnaden nehmen wolle. — Also hat Christus unser Herr mit Gehorsam, Leiden und Bitten gegen Gott für uns gehandelt und uns versünet." Aehnlich in den Catechismuspredigten derselbeu K. O.: „Zum andern merk auch wohl, wie uns Christus erlöset hat. Denn es ist also zugegangen: was uns Gott geboten hat zu thun, das wir nicht vermochten, darum daß wir Sünder sind, das hat Christus Alles für uns gethan; und was wir mit unsern Sünden verschuldet hätten, daß wir's sollten leiden, und konnten's doch nicht ertragen, denn wir hätten drunter müssen verderben, das hat Christus für uns Alles gelitten und getragen."

Ausführlicher spricht er sich dann in dem „Bekenntniß von dem einigen Mittler Jesu Christo" (1851) darüber aus:

„So ist nun dieses einigen Mittlers Amt, daß er uns einen gnädigen Gott mache, der uns für seine Kinder annehme und uns gerecht mache, daß wir Gott gehorsam und wohlgefällig und in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit aller Dinge unsträflich seien".

„Es leidet aber das göttlich Recht und Gericht nicht, daß Sünde ungestraft und Gottes Gebot unerfüllt bleibe, wie geschrieben stehet im letzten Buch Mosis am 32. und Römer am 12.: „Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr", und Christus spricht Matthäi am 5.: „Es wird nicht ein Titel vom Gesetz vergehen, bis daß es Alles geschehe." Sollten aber wir die Strafe für unsere Sünde, das ist den Zorn Gottes, den Tod und die Hölle selbst versuchen, leiden und tragen, so müßten wir darunter und darinnen verzweifeln und ewiglich gefangen und verloren sein und bleiben, denn in der Hölle könnten wir keinen guten Gedanken haben, sondern würden für und für ewiglich in der Sünde verharren und darinnen verhärtet werden und also auch der Hölle für und für ewiglich werth sein und bleiben".

„Und ob wir schon (was doch allerdings unmöglich) für unsere Sünde genug thun und leiden und aus der Hölle wieder ledig werden könnten, so wäre doch das Gesetz alsbald wieder da und wollten aller Dinge vollkommlich fürohin erfüllet sein. Denn so Adam, da er noch gerecht war, konnte durch Uebertretung des Gebotes in die Sünde, Gottes Zorn und Tod fallen, wie vielmehr würden wir, die wir Sünder geboren sind, wenn wir das Gesetz fürohin nicht hielten, durch Uebertretung des Gesetzes von neuem wiederum in Gottes Zorn und in den Tod fallen! Denn Christus, spricht Matthäi am 5: Ich sage euch wahrlich, bis daß Himmel und Erde vergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe noch ein Titel vom Gesetz, bis daß es Alles geschehe".

„Nun fordert das Gesetz die Liebe, wie Christus spricht Matthäi am 22. Die Liebe aber ist Gott selbst, wie Johannes in seiner ersten Epistel Cap. 4 bezeuget: „Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm." Darum, wer das Gesetz mit der Liebe erfüllen soll, der muß in Gott sein und Gott in ihm, wie Johannes am gedachten Ort spricht; Darum ist unmöglich, daß wir das Gesetz erfüllen sollten, wie geschrieben ist Röm. 8.: „Fleischlich gesinnet sein, ist eine Feindschaft wider Gott, sintemal es dem Gesetz Gottes nicht unterthan ist, denn es vermag's auch nicht".

„Dieweil wir denn weder die Straf der Sünden ertragen noch das Gesetz aus eigenen Kräften erfüllen könnten, so ist unser HErr Jesus Christus, der einige Mittler, an unsere Statt getreten und hat zum ersten aller Welt Sünde auf sich genommen, wie Johannes der Täufer zeugt Johannis am 1.: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt" und Jes. am 53.: Der HERR warf unser aller Sünden auf ihn, desgleichen Paulus 2 Cor. 5 — hat also für unsere Sünde gelitten Alles, das wir damit ver-

schuldet hätten, und hat uns also Vergebung der Sünde erworben.

„Und zu dem allen hat er wahrer Gott und Mensch müssen sein: denn wäre er nicht ein wahrer Mensch gewesen, so hätte er, was wir sündige Menschen verschuldet hatten, nicht leiden können, und wäre er nicht wahrer Gott gewesen, so hätte er's nicht überwinden noch ausstehen können."

Zum andern, dieweil nach Vergebung der vergangenen Sünden das Gesetz dennoch vollkommen will und muß gehalten sein und wir es doch im alten Wesen unserer ersten Geburt, ehe denn wir aus Wasser und Geist Gottes Kinder neu geboren werden, zu halten keineswegs vermögen, nach der neuen Geburt aber, dieweil wir in diesem Leben sind, von wegen der Sünde, die noch in uns wohnet (Röm. 7) und uns heftig anklebt (Hebr. 12), auch nicht vollkommen halten können: damit uns das Gesetz nicht anklage und unter den Fluch werfe, so ist unser lieber Herr Jesus Christus der einzige Mittler allhie auch für uns an unsere Statt getreten und hat das Gesetz rein und vollkommenlich für uns und uns zu gut erfüllt, auf daß es uns nicht zugerechnet werde noch wir darum verflucht sein müssen, daß wir es in diesem Leben nicht vollkömmlich erfüllen; darum spricht er selbst Matthäi am 5.: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Er erfüllt's aber also, daß er nicht allein thut, was das Gesetz gebeut, sondern auch den Fluch des Gesetzes, den wir durch die Uebertretung verdienet haben, auf sich nimmt und uns davon erlöst, wie Paulus bezeuget Galat. 4: Da die Zeit erfüllet war, u. s. w. Desgleichen Cap. 3: Christus hat uns erlöset von dem Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns, denn es stehet geschrieben: Verflucht ist jedermann der am Holze hänget, auf daß der Segen Abrahams unter die Heiden käme in Christo Jesu."

Von dieser zweifachen Leistung Christi leitet nun aber

Osiander nur einen negativen Erfolg, nur die Vergebung der Sünde, die Erlösung von der Schuld her, nicht auch die positive Rechtfertigung des Sünders; letztere gründet er vielmehr auf die im Glauben ergriffene „Immanenz der göttlichen Natur Christi, auf die Einwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit Christi.“ Er sieht also den Grund, warum der Mensch vor Gott gerecht wird, nicht in dem, was Christus durch sein Leben, Leiden und Sterben für uns gethan hat (denn damit hat er uns nur erkauft von der Schuld und Strafe der Sünde, redemtio), sondern in dem Christus in uns, in der justitia Christi = natura divina Christi, per fidem Christi in nobis habitantis *).

Gegen diese Behauptung Osianders erhob sich sofort einmüthig die ganze lutherische Kirche in allen ihren Ministerien und Fakultäten; alle namhaften Theologen, Melanchthon mit seiner Schule und ebenso die strengere lutherische Richtung mit Flacius und Aepinus an der Spitze, traten gegen ihn auf. Ihre zahlreichen Gutachten liegen uns noch sämmtlich vor und sind insofern für uns von besonderer Wichtigkeit, als man daraus den Stand unseres Dogma in den fünfziger Jahren recht klar ersieht **). Da sind sie nun sämmtlich unter sich und mit Osiander eins in der Anerkennung der satisfaktorischen und stellvertretenden Bedeutung

*) Das Weitere über Osiander's Lehre s. in meinem: Bekenntniß der evangel. lutherischen Lehre in der Konsequenz seines Prinzips. Nbg. 1848. S. 71 ff.

**) Eine Mittelstellung nehmen die Würtemberger ein, oder vielmehr Johannes Brenz, der Verfasser der beiden Gutachten in dem Osiandrischen Streit, die sich in der von Herzog Albrecht veranstalteten Sammlung v. 1553 finden. Nicht in Beziehung auf die Versöhnung — worüber er sich nur kurz und zwar im Sinne Luther's ausspricht (S. unten); wohl aber in Beziehung auf den Begriff der Rechtfertigung. Schon früher (1531) hatte Brenz in einem Brief an Melanchthon die Vermuthung ausge-

des Gehorsams Christi, ganz im Sinne der älteren Bekenntnisse (satisfactio vicaria). Dieß ist auch hier die gemeinsame Voraussetzung, der gemeinsame Glaube der Kirche und aller ihrer Vertreter. Was sie an Osiander tadeln, ist nur dieß, daß er diesen Gehorsam nicht als die Gerechtigkeit ansieht, die uns von Gott zugerechnet wird, m. a. W., daß er die Erlösungsthätigkeit Christi nicht als den Erwerbungsgrund der Rechtfertigung betrachtet, — und ihre ganze Polemik geht darauf aus, ihn darin des Irrthums zu überführen und zu zeigen, wie Christi Gesammtgehorsam, den er im Thun und Leiden geleistet, unsere Gerechtigkeit vor Gott sei.

---

sprochen, der Glaube rechtfertige „als die Wurzel der guten Werke", oder genauer: **fide justificari homines, quia fide accipimus Spiritum s., ut postea justi esse possimus impletione legis.** Darüber von Melanchthon und Luther eines Bessern belehrt, hatte er jene seine Vermuthung, als irrig zurückgenommen (Vgl. **Corp. Ref. II. p. 502. 511**). Seitdem faßt er, wie Luther, Christum selbst als Inhalt des Glaubens und diesen Glauben als rechtfertigend und erneuernd zumal; nicht der Glaube in der Abstraction von Christi Person, sondern Christus im Glauben ergriffen — das sei das Richtige. **Ne igitur Charybdin vitare volens in Scyllam incidam, sic sentio, quod fides tantum accipiat justificationem, videlicet Christum, non item dignitate operis sui justificationem largiatur. Et cum dicitur fides purificare corda, intelligo non opus, seu meritum, seu dignitatem fidei, sed Christum fide apprehensum C. R. II, 511**). Ganz so spricht er sich auch in dem Gutachten über Osiander aus. Er gibt diesem darin Recht, daß er die Rechtfertiguug und **Christum fide apprehensum** stets zusammendenke, und daß dieser Glaube immer auch erneuernd und heiligend sei. Von den Königsbergern aber vermuthet er, daß sie den Glauben mehr äußerlich, losgetrennt von Christo und von der Erneuerung faßten — und darin gibt er ihnen Unrecht. Aber dieses Urtheil beruht auf der unrichtigen Darstellung der Königsberger Anschauung, die Osiander selbst gegeben hatte. Aus den weitern Verhandlungen sieht man, daß sie darin mit Brenz einig sind.

Innerhalb dieser Polemik gewahre ich nun zwei Richtungen, die sich dadurch von einander unterscheiden, daß die eine den Gesammtgehorsam Christi als Leidensgehorsam betrachtet, die andere zu dem Leidensgehorsam noch das Moment der Gesetzerfüllung hinzunimmt. Beide gehen von demselben Begriff der Rechtfertigung aus, nur daß die erstere ihn mehr von der negativen Seite faßt, die andere das positive Moment stärker betont; aber wie dieß von keiner in ausschließender Weise geschieht, so stehen beide überhaupt so wenig im Gegensatz zu einander, daß sie zuweilen fast unvermerkt in einander überfließen.

Die erstere findet sich zunächst in den von Melanchthon und seiner Schule ausgehenden Censuren z. B. in Melanchthon's „Antwort auf das Buch Osiandri" 1552, in der „Antwort und Bericht auf die Bekenntnisse Leonh. Culmann's und Vetter's, weiland Prädicanten zu Nürnberg" 1555 (Corp. Reform. VIII, 579), in den Erklärungen der Wittenberger Facultät und in denen der Nürnberger Geistlichen. Da heißt es durchgehends: „Daß wir Vergebung der Sünden empfangen um des Mittlers Jesu Christi willen, durch Verdienst seines Gehorsams, darin er ein Opfer für uns worden ist", oder „Christi Tod und Genugthuung", „Christi Tod und Gehorsam", oder Christus mit seinem Tod und seiner Genugthuung ist die causa impulsiva unserer Gerechtigkeit"; es heißt: hominem justum fieri propter obedientiam seu passionem Christi, denn, wie dieß Melanchthon ausdrücklich erklärt: prorsus idem significant hae formae: propter obedientiam mediatoris et propter mortem seu propter sanguinem Christi nos justificari (Corp. R. VIII, 581). Vgl. dessen Postille zu Galat. 4, 4 (Corp. Ref. XXIV, 215): Christum subjectum esse legi, est eum fieri reum pro nobis, et sustinere poenam legis. — Lex maledicit nobis, juxta illud: *Maledictus omnis, qui non fecerit quaecunque scripta sunt in libro legis.* Sed haec maledictio translata est in filium Dei, id est, ira in eum est translata, quia ipse sustinuit

poenam, quam postulat lex a nobis et ejus passio est aequivalens pretium, cum sit ipse innocens. Id Paulus dicit his verbis: Ut nos redimeret a maledictione legis. Und die weitere Ausführung ebend. 384: Quid respondes ad argumentum: Deus remittit peccata gratis: ergo non opus fuit compensatione pro nostris peccatis, quae facta est per Christum? Respondeo: Particula gratis excludit nostra merita, non meritum Christi, quia Deus cum sit justus, voluit habere compensationem pro peccatis nostris, quam cum nos praestare non possemus Christus pro nobis illam praestitit. Lex, quae est regula justitiae in Deo, ita est immota, ut oporteat ei satisfieri. Obligat autem lex vel ad obedientiam vel ad poenam, quare cum genus humanum violaverit obedientiam debitam legi Dei, lex requirit poenam, quam nemo sustinere potuit, nisi filius Dei. Haec est admiranda sapientia, cujus causas in tota aeternitate discemus. Im Folgenden zeigt dann Melanchthon, daß Gott das Gesetz schlechterdings nicht erlasse ohne Satisfaction, die Satisfaction aber setzt er in die Bezahlung des Lösegeldes *).

---

*) Vgl. oben S. 33-35. Doch findet sich in der Postille eine Stelle, in der er gegen seine sonstige Weise auch die Erfüllung des Gesetzes mit zur Satisfaction rechnet: **Quomodo implet Christus legem (moralem)? Respondeo: Quatuor modis implet. Primus modus est, quia ipse perfecte praestat obedientiam, de qua lex concionatur. Ipse est filius Dei et est imago aeterni patris; ideo lucet in ipso sapientia et justitia Dei, perfecte agnoscit et diligit Patrem et obedientiam ei praestat perfectissimam. Secundus modus; implet legem satisfaciendo pro nobis, id est, derivando in se iram adversus omnium hominum peccata; utrumque autem nobis donatur: obedientia ipsius et satisfactio. Sumus justi propter ipsum, imputata nobis ipsius justitia, quam praestitit agendo et patiendo. Tertius modus est, Christus implet legem ristituendo in nobis legem, quod fit in hac vita inchoatione et postea consumatione**

Aber nicht nur bei Melanchthon, sondern auch bei einer ganzen Reihe streng lutherischer Theologen findet sich dieselbe Lehrweise. Das Brandenburger Gutachten (Gründliche Anzeigung u. s. w. 1533), von J. Knipstrov und Andr. Musculus verfaßt, sagt, Fol. B. 2 mit Berufung auf Phil. 2: „Die Gerechtigkeit, durch die wir gerecht werden, sei der Gehorsam Christi, da er sich äußert aller göttlichen Kraft, erniedrigt sich selbst und wird gehorsam zum Tode des Kreuzes" u. s. w.; ebend.: „die Gerechtigkeit Christi ist sein Gang zum Vater, zum Vater gehen aber nichts anderes, denn sterben und diesen Gehorsam am Kreuz mit seinem Leiden und Blutvergießen leisten", vgl. F. E. 3. und P. 2. Eben so das Königsberger Gutachten (Gründlicher Bericht von der Rechtfertigung), von Mörlin, Staphilus, Venediger und Hegemon gestellt: „Christi Leiden und Sterben, seine Genugthuung am Stamm des Kreuzes ist unsere Gerechtigkeit." — „Die Gerechtigkeit des Glaubens ist nichts anderes, denn der Gehorsam Christi. Dieser Gehorsam ist sein Tod, sein theures Blut, sein Gang zum Vater". — „Was ist dieser Gehorsam? Der ist's, daß der ewige Sohn Gottes ein rechter natürlicher Mensch wird, darinnen er dem Willen des Vaters allen Gehorsam leistet unter dem Gesetz und in aller Unschuld rein und gerecht, doch den Tod und allen Jammer willig duldet und leidet bis in den Tod des Kreuzes, auf daß er damit unsere Sünde bezahlete — der ist die Gerechtigkeit und der Gehorsam Christi wodurch wir gerecht

---

(Rom. 3, 31). Quartus modus est, implet sanciendo et confirmando doctrinam (legis). —— Implet legem pro nobis non tantum obedientia sua, quae est plena ac perfecta, sed etiam recipiendo in se maledictionem et poenam, quam nos eramus meriti ad placandum nobis Patrem. Und zu Mtth. 4: Es gebühret uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen — tota obedientia Christi nobis imputatur. C. Ref. 216. 242. Aehnlich auch einmal Veit Dietrich in der Hauspostille, herausg. von Müller S. 37 ff.

werden" F. 2. Und ebd. C. 3 „Daß die ganze heil. Schrift, wenn sie von der Rechtfertigung redet, uns allein auf das Leiden und Blut des Herrn Christi weiset und diesem seinem Verdienst einhellig die Gerechtigkeit zuschreibt"; vgl. K. 4. N. 3. N. 3. Ueberdieß haben wir eine Reihe gleichlautender Aeußerungen von denselben Theologen, die uns Wigand (in seiner Schrift de Osiandrismo 1586) aufbehalten hat, z. B. von Mörlin: Redemtionem et justitiam Christi esse conjungenda et utraque sanguini Christi tribuenda, von Venediger und Hegemon: Sanguinem agni immaculati Jesu Christi, seu obedientiam ipsius, quod perinde est, nostram esse veram justitiam, p. 43. 125. 373. Selbst die zweite Censur der herzoglich-sächsischen Theologen (von Vict. Strigel) spricht sich in derselben Weise aus. Sie scheinen also nur den Leidensgehorsam zu kennen, den sie jedoch nicht auf den Moment des Todes beschränken, sondern durch das ganze Leben des Erlösers hindurch extendiren.

Die andere Richtung begegnet uns vornehmlich in Mtth. Flacius u. Justus Menius, den beiden bedeutendsten Vertretern derselben (Flacius: „Verlegung des Bekenntnisses Osiandri" 1552; „von der Gerechtigkeit wider Osiandrum" 1552; „kurze Erzählung der Argumente Osiandri" 1553; J. Menius: „von der Gerechtigkeit" 1553) sodann in dem Hamburger Gutachten (Responsio ministrorum ecclesiae quae est Hamburgi et Luneburgi, 1552), welches den Aepin zum Verf. hat, in der ersten und dritten Weimarischen Censur (Censurae der Fürstlich-Sächsischen Theologen zu Weymar u. Coburg 1552; die erstere von Justus Menius, die letztere von Erh. Schnepf), endlich bei Gallus, Wigand u. A. — lauter Namen, die der streng lutherischen Richtung angehören.

Sie nehmen ihren Ausgangspunkt noch bestimmter als die vorgenannten in dem Doppelbegriff der Rechtfertigung: „Rechtfertigen, sagt Flacius, heißt nichts anderes, denn den Sünder absolviren, lossprechen, für gerecht annehmen." Darin liegt ein Zwiefaches was von Osiander mit Unrecht

geleugnet wird: „Wenn Gott einem seine Schuld vergibt, so nimmt er ihn also an, liebt ihn dermaßen, und hält ihn für den, als der nie keine Sünde gethan hätte, sondern wäre stets dem Gesetze auf's vollkommlichste gehorsam gewesen, und das ist's, daß die Schrift also mit gewaltigen Worten die Vergebung der Sünde beschreibt, daß sie sagt: Gott habe all unsere Sünd hinter seinen Rücken geworfen, er habe sie in die Tiefe des Meeres geworfen, er habe sie so weit von uns weggethan, als weit der Aufgang vom Niedergang ist. Wenn Gott einem die Ungerechtigkeit des Ungehorsams vergibt, so nimmt er ihn also an, hält auch also von ihm, als wäre er stets gehorsam gewesen, daß also Vergebung oder Nichtzurechnung der Ungerechtigkeit des Ungehorsams nothwendig in sich schließt die Zurechnung des Gehorsams der Gerechtigkeit, und darum treibt die Schrift fast nur Vergebung der Sünden. Ja es bezeugt's auch der Fried unseres Herzens, so auf die Vergebung der Sünden zu folgen pflegt, daß die Vergebung so ein gewaltiges Ding sei". (Kurze u. kl. Erzählung. D. 4.)

Von diesem Ausgangspunkt aus knüpft sich dann ihre Argumentation an die beiden Begriffe: Gerechtigkeit und Gesetz. Die Gerechtigkeit Gottes ist wesentlich seine Heiligkeit, vermöge deren er das ihr Entsprechende will, und mit seinem Wohlgefallen bejaht, das ihr Widersprechende haßt und von sich ausschließt. „Die Gerechtigkeit der Creatur ist die vollkommene Angemessenheit zu dem heiligen Willen Gottes, der im Gesetz geoffenbart ist; denn das Gesetz ist nichts anderes als der ewige allerheiligste und gerechteste Wille und wesentliche Gerechtigkeit Gottes"; es ist die Norm, die der Menschheit von Gott für ihr Verhalten zu ihm gegeben ist, und welcher schlechthin von ihr entsprochen werden soll *).

---

*) „Heiligkeit und Gerechtigkeit ist Ein Ding". Als göttliche Wesensbestimmtheit ist sie die Heiligkeit, welche das ihr Ent-

Diese Forderung galt daher dem menschlichen Geschlechte schon im Stande der Unschuld — erfüllte es dieselbe, so war es gerecht vor Gott, „der völlige Gehorsam wäre seine Gerechtigkeit vor Gott gewesen"; sie gilt auch dem sündigen, dem abgefallenen Geschlechte, für dieses aber gestaltet sie sich, gegenüber der Doppelgestalt der Sünde, wie sie sowohl Uebertretung als Unterlassung ist, zwiefach; wie dieß insbesondere Flacius in der Schrift v. d. Gerechtigkeit D, 2 auseinandersetzt: „Die wesentliche Gerechtigkeit Gottes oder Gott selber, so da sitzet im Throne seiner Majestät und uns sein Gesetz zeiget, wie sie vor dem Fall die Gerechtigkeit des Gehorsams vom Menschen hat haben wollen, so höret sie nicht auf, auch nach dem Fall dieselbe von uns zu fordern, und uns der Ungerechtigkeit und Ungehorsams halben zu beschuldigen und zu bestrafen. Sie fordert aber von uns armen, ungerechten, ungehorsamen Menschen zwei Stücke der Gerechtigkeit; das erste ist, daß wir für die geschehene Uebertretung und Sünde Gott vollkömmlich genugthun; das andere, daß wir darnach auch vollkömmlich seinem Gesetz mit Werken und Herzen gehorsam sein, wollen wir anders ins Leben eingehen. Wenn wir das

---

sprechende von der Kreatur fordert. „Es ist nur eine wesentliche Gerechtigkeit Gottes, nämlich die Gerechtigkeit, so im Gesetz offenbaret ist. Dieselbe Gerechtigkeit thut den Frommen Gutes, den Sündern ist sie ein verzehrend Feuer, ja sie selbst ist eben dieselbe wesentliche Gerechtigkeit Gottes, welche ernstlich von uns Gerechtigkeit des Gehorsams fordert und uns von wegen der Ungerechtigkeit des Ungehorsams verdammt" Kurze Erz. D. 2. Als menschliche ist sie das dem göttlichen Gesetz entsprechende rechte Verhalten. „Nicht eine blose Zuständlichkeit, nicht eine blose qualitas, sondern Bethätigung der rechten Gesinnung, „ein Thun, doch nicht äußerlich Thun, sondern das von Herzen beständiglich und verharrlich gehet — das rechte, gottselige, thätige Leben, damit wir gehorsamen". Von der Gerecht. D. Eben so in der „Verlegung des Bekenntnisses Osiandri", u. J. Menius von der Gerecht. B. 1.

der Gestalt nicht vollbringen, dräuet sie uns das ewige Verdammniß. Und also beschleußt uns diese wesentliche Gerechtigkeit Gottes unter die Sünde und den Zorn Gottes." — Vergl. Kurze Erzel. D, 3. Eben so Just. Menius von der Gerechtigkeit.

Beide Forderungen, in der absoluten Heiligkeit Gottes begründet, sind ebenso unzertrennlich als unabweislich. Da der Mensch, als der Sünder, den schuldigen Gehorsam nicht aufzuweisen hat, fällt er der Strafe, der Verdammniß anheim. Nun will allerdings Gott nach seiner Gnade die Erlösung und Beseeligung des verlornen Geschlechtes, aber er will sie nicht anders, und kann sie als der Heilige und Gerechte nicht anders wollen, als so, daß dabei dem Gesetze (oder was dasselbe, seiner Gerechtigkeit) vollkommen Genüge geschehe. Ließe er sie nicht zu ihrem vollen Recht kommen: id nihil aliud esset, quam semetipsum et naturam suam tollere, quod fieri potest nullo modo. Kurze Erz. I, 1: „Gott läßt Niemand los, es habe denn er oder ein Anderer für ihn die schuldige Gerechtigkeit des Gehorsams des Gesetzes bezahlt. Gott nimmt keine andere Ranzion, denn die schuldige Gerechtigkeit, um welcher willen er die Ungerechten unter seinen Zorn beschlossen hat. Denn das Gesetze will ja bezahlet sein, es gehe zu, wie es immer zugehen kann; Himmel und Erde werden vergehen, aber vom Gesetz wird nicht ein Titel vergehen, es muß gehalten, erfüllt und bezahlet sein." — „Gott nimmt Niemand zu Gnaden an, es sei denn, daß er die Strafe bezahlt und die schuldige Gerechtigkeit aufzuweisen habe." Menius: „Wie den Menschen nichts anders zum Sünder macht, denn des Gesetzes Uebertretung, so macht ihn auch wiederum nichts anders gerecht noch selig, denn des Gesetzes Erfüllung." (Weim. Censur I, D.)

Vollkommen erfüllt aber wird es nur, wenn die beiden gleichberechtigten Anforderungen, die es an den Sünder richtet: das Erleiden der Strafe und der schuldige Gehorsam,

zum Vollzug kommen, — sei es, daß der Sünder selbst beides leiste, was unmöglich ist, oder ein anderer für ihn und an seiner Statt. Christus nun hat beides für uns geleistet, und dieser zwiefache Gehorsam, diese zweiseitige Erfüllung des Gesetzes ist die Gerechtigkeit, um die es sich hier handelt. So sagt Flacius von der Gerechtigkeit, D, 4: „Nun sind aber, wie gemeldt, zwei Stücke dieser schuldigen Gerechtigkeit gegen dem Gesetz: das erste, die völlige Genugthuung der Strafe für die begangene Sünde. Denn nachdem es billig und recht ist, einen Sünder strafen, ist's ein Stück der Gerechtigkeit, die schuldige Strafe gerne leiden. Das ander, der vollkommene Gehorsam, so alsdann folgen und geschehen soll. Darum stehet auch die Gerechtigkeit des Gehorsams Christi, die er dem Gesetz für uns geleistet hat, in den zweien: nemlich in seinen Leiden und in der Vollkommenheit des Gehorsams gegen Gottes Gebote *).“ Ebenso Just. Menius, von der Ger., E. 2: „Es kann aber Gott sich nicht versühnen lassen und vergeben, die Sünde sei denn zuvor gestraft, und sein Gesetz mit vollkommenem Gehorsam erfüllt. Solches beides richtet der Mittler Jesus Christus mit Einem Werk zugleich aus, da er sich unter das Gesetz thut, erfüllt dasselbe vollkömmlich für uns, und läßt die Straf und Fluch des Gesetzes, so wir mit unserer Uebertretung auf uns geladen, über sich ergehen, also daß solcher Gehorsam des Mittlers zugleich den Sünder erlöset und rechtfertiget.“ Ebend. M, 3: „Er äußert sich seiner Gerechtigkeit also, daß er sich damit unter das Gesetz zu thun nicht weigert, ob er wohl als ein Herr über das Gesetz solches zu thun nicht schuldig ist, sondern sich vielmehr unter das Gesetz wirft, es mit vollkommenem Gehorsam ganz vollkömmlich erfüllt, und die Gerechtigkeit, so im Gesetz von allen Menschen gefordert wird, vollkömmlich aufrichtet und darstellt für uns, die wir's thun sollten und nicht vermochten.

*) Vergl. Flacius, Verl. des Bekenntnisses Osiandri E.

— — Und das ist des Dienstes ein Theil, welchen der Mittler Jesus Christus für uns geleistet hat, nemlich daß er mit seinem Gehorsam das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit für uns und an unserer Statt, uns zu gut erfüllt, und damit eine Gerechtigkeit, die für Gott gilt, aufgerichtet hat. Darüber hat er uns auch diesen Dienst gethan, — daß er alle die Strafe, die wir mit unsern Sünden verdient haben und an Leib und Seel ewig tragen sollten, auf sich genommen und dieselbigen für uns getragen hat, ist zur Sünde und Fluch worden, gestorben und in Summa Alles über sich hat gehen lassen und erlitten, das alle Menschen mit ihren Sünden zu leiden verdient hatten — — also daß die göttliche Gerechtigkeit zur Bezahlung und Genugthuung für unsere Sünden und zu ihrer selbst Versöhnung nichts weiter hat fordern können." Vergl. die Weim. Censur I, C. Ganz so drückt sich auch das Hamburger Gutachten aus: Justitia Christi in ejus obedientia et passione consistit; illius obedientia in omni vita, in operibus et passionibus ejus integra, sancta perfectaque est nostra obedientia (nobis imputatur). Obedientia Christi praestita in impletione legis et exsolvendis poenis omnium nostrorum peccatorum omnibus suis numeris est consummata justitia. Fast mit denselben Worten Nic. Gallus und Wigand: Deo sic placuit, ipsius Christi passione et obedientia reconciliari genus humanum, (bei Schlüsselburg Cat. haer. VI, S. 177 und ausführlicher IX, 96): Duo autem post lapsum hominum ad legis divinae impletionem pertinebant, nempe justa et exacta persolutio et satisfactio pro transgressione legis, seu poena; deinde vero plena integerrima et absolutissima obedientia erga totam legem. — Nos neutrum praestare valemus. — — Haec igitur est admirabilis Dei misericordia, quod Deus pater et poenae commeritae totius generis humani propter innumera peccata persolutionem totam et obedientiam loco omnium praestandam in filium suum reposuit, ut is, hisce omnibus praestitis — nos Deo reconciliaret et justitia totius legis exornaret. Selbst die sächsischen Ge-

sandten erklären sich auf der Synode zu Königsberg (1553) in demselben Sinne: Sic enim res se habet. Nos homines post lapsum debebamus integerrimam Deo obedientiam, lege requisitam, adferre et poenam pro peccatis exsolvere. Cum autem ista praestare non possemus, filius Dei, aeterna patris justitia, tali pacto et nostra factus est justitia, quod homo factus, subjiciens sese legi nostra vice, et poenas, quas nos commeriti eramus, exsolvit et absolutissimam obedientiom, quam nos debebamus, praestitit. — Est igitur Christus nostra justitia, quod patri obediens factus est homo legique Dei sese subjiciens justitiam, in ea requisitam, pro nobis perfectissime implevit nosque ab injustitia et maledictione liberavit. Vergl. J. Wigand, de Osiandrismo 1586 p. 228. Und damit stimmen auch die Tübinger überein; sie bestimmen den „Gehorsam Christi" so: „nämlich all sein Thun und Leiden für unsere Sünde." Sie sagen: „Wahr ist es, daß Christus nach seiner menschlichen Natur, doch auch kraft der göttlichen, das Gesetz mit vollkommener Liebe Gottes und des Nächsten, auch mit ganzem, reinem, willigen Gehorsam in allem Leiden, das ihm Gott auferlegt, erfüllt und damit unsere Sünde gebüßt, Gottes Zorn gestillt und versöhnt hat." A. a. O. S. 2 und S. 4: „Wenn wir in unserem Gewissen das Urtheil hören, daß wir von wegen der Sünde sollen ewig verdammt sein, da haben wir keine andere Zuflucht, denn daß wir unserm Herrn Christo zulaufen und vertrösten uns deß, daß er Gottes Gesetz vollkömmlich erfüllt, sein Blut für uns vergossen, mit seinem Leiden und Sterben unsere Sünde gebüßt hat und vom Tode erstanden ist zu unserer Rechtfertigung."

Es ist also, dieß ist die einstimmige Lehre dieser Gutachten, es ist dem göttlichen Gesetze, der göttlichen Gerechtigkeit von Christo vollkommen genug gethan; es ist durch seinen passiven und aktiven Gehorsam eben das, was wir schulden, vollständig für uns geleistet, die Todesschuld der Gesetzes=

Übertretung (die Ungerechtigkeit des Ungehorsams) durch seinen Tod für uns bezahlt, die mangelnde Gesetzeserfüllung (die positive Gerechtigkeit) durch seinen heiligen Gehorsam an unserer Statt vollbracht — und wie beides in seiner unzertrennlichen Einheit und Zusammengehörigkeit, als die Leistung des Gottmenschen, die wahre vollständige Satisfaktion Gott gegenüber ist, so wird auch beides dem Gläubigen zugerechnet in der Rechtfertigung, welche demnach eben so Vergebung der Sünden (Nichtzurechnung der Schuld) als Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ist, eines in und mit dem andern*) (imputatio passionum et

*) Daher die Definition der Gerechtigkeit: *Justitia fidei* est *perfectissima impletio legis a Christo obediendo et patiendo* severae Dei justitiae pro totius generis humani debito, divina ordinatione in ipsum translato, certo tempore *praestita*, quae persolutio, per fidem peccatori imputata et applicata, fit ejus justitia coram Deo; vergl. damit die ausführliche Beschreibung in der Verlegung Osiandri: „Unsere Gerechtigkeit, dadurch wir in diesem Leben für Gott gerecht und angenehme Kinder werden eigentlich zu nennen: ist die Erfüllung des Gesetzes Gottes, welche nicht wir, sondern Christus, wahrer Gott und Mensch, durch seinen allervollkommensten Gehorsam ganz überschwenglich und überreichlich geleistet hat, beide mit Thun desjenigen, so das Gesetz von uns erfordert, und mit Leiden des, das wir von wegen unserer Sünden hätten leiden sollen, uns aber durch den Glauben von Gott geschenkt und zugerechnet wird, gleich als ob wir selbst ein jeder für sich, solches gelitten und gethan hätten, und das Gesetz Gottes dermassen, wie Christus erfüllet, oder der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan. — Und wiewohl nun neben der Zurechnung dieser Gerechtigkeit zugleich auch mit anfähet der Mensch erneuert zu werden durch Einwohnung des heiligen Geistes und in einem neuen Gehorsam zu leben, so kann oder soll doch Niemand mit solchem unvollkommenen Gehorsam und Erneuerung seiner Natur für Gott kommen, dadurch für seinem Gericht zu bestehen, gerecht und selig zu werden. Derhalben

et justitiae Christi est nostra justitia); nach dem innern Verhältniß der Momente angesehen aber so, daß eigentlich die Zurechnung der Gerechtigkeit das prius und der Grund der Vergebung der Sünde ist. Just. Menius a. a. O. S. 3. Flacius, Verlegung des Bekenntnisses Osiandri, C. 3. „Allein Gerechtigkeit erlöst vom Tode". — De justificatione IV: Consideretur autem etiam ordo causarum, tum in morbo aut ruina hominis, tum in curatione ejus. Semper enim primum est justitia, proinde inde proveniens eamque patefaciens lex, tertio peccatum aut inobedientia, postremo poena. Sicut igitur (1 Cor. 15) causa damnationis peccatum est, et porro peccati aut injustitiae lex justitiaque Dei, quae talia facta severissime prohibet condemnat et

---

mit allem Fleiß sich fürzusehen und zu verhüten ist, daß in diesem Handel der Rechtfertigung für Gott die frembe (**imputata**) Gerechtigkeit des Glaubens an Christum mit der eigenen Gerechtigkeit der erneuerten Natur nicht gemengt, sondern weit von einander, als Himmel und Erde geschieden werden. Vergl. Weimar. Censur III, D. 3: „Und wird uns also frembes Leiden und Sterben Jesu Christi, frembe Bezahlung und Genugthuung, so für die Sünde göttlicher, strenger Gerechtigkeit und Majestät geschehen, imputiret, als hätten wir selber gelitten, wären gestorben, hätten aller Ding genug gethan und bezahlt, mit unserem eigenen Leiden und Sterben Gott ein genugsam Abtrag für unsere Sünden gethan. Darneben wird uns auch fremder und vollkommener Gehorsam, so Christus dem göttlichen Gesetz seines Vaters geleistet, frembe Heiligkeit und Gerechtigkeit Jesu Christi imputiret, als hätten wir solchen Gehorsam, Heiligkeit und Gerechtigkeit göttlicher Majestät vollkommlich geleistet, welches denn heißet **justitia Dei**, die Gerechtigkeit die vor Gott gilt, deren wir uns also vor Gottes Angesicht rühmen und trösten dürfen, als wären wir für unsere eigene Person Gott unserm Vater zu leben und zu sterben, zu wirken und zu leiden, so vollkommen gehorsam gewesen, wie Christus Jesus, unser Heiland, nach der Gottheit und Menschheit." Ebend. S. (Schnepf.)

reum hominem satanae tradit: ita vicissim Christus morbum humani generis curaturus a prima causa curationem incipit, nempe a placatione offensae legis ac justitiae Dei. Ut enim ea laesa ac irata nos optimo jure ad inferos usque detruserat, veluti si ob ingens debitum creditor obaeratum in carcerem conjicisset, sic contra eadem nobis placata et reconciliata plenissima Christi obedientia et passione, nos ex illo ingenti calamitatum et mortis abysso ad lucem vitamque eximit, ut judex obaeratum plene solventem e carcere eximit ac liberum pronuntiat et dimittit*).

So genau entspricht die objektive Seite der subjektiven, der Versöhnung die Rechtfertigung.

Aber während diese immer erst durch den Glauben an den Einzelnen kommt, hat jene ein für allemal das Verhältniß Gottes zur Welt vermittelt und der Menschheit „ewige Erlösung und Rechtfertigung erworben". Christus uno eodemque et opere et tempore paravit omnia omnibus ad salutem necessaria, remissionem peccatorum, justitiam vitamque aeternam. Est enim sacerdos in aeternum et unica oblatione in perpetuum consummavit sanctos. — De justificatione IV, 16: Acquisitio justitiae hic in terris praefinito tempore peractum est obedientia ac passione Christi; sed ejus adplicatio aut distributio inde a principio mundi usque ad finem vitae. (Vgl. die Weimar. Cens. III, f.)

Dies sind die Grundgedanken, welche die lutherischen Theologen, insbesondere die der strengeren Richtung in der Polemik gegen Osiander entwickeln.

Dabei finden jedoch auch hier mehrfache leise Modifikationen Statt. Einige nämlich hielten die beiden Momente,

---

*) Doch kehrt sich häufig auch die Reihenfolge um: „Welchem Gott die Sünde erläßt, den hält er für gerecht. Vergebung der Sünden ist Gerechtigkeit."

um die es sich dabei handelt, den passiven und aktiven Gehorsam Christi, schärfer auseinander, indem sie jenen auf sein Todesleiden, diesen auf sein vorangehendes heiliges Leben bezogen — und im Zusammenhang mit dieser Unterscheidung leiteten sie dann von dem Leiden Christi die Vergebung der Sünde, von dem aktiven Gehorsam Christi die zugerechnete Gerechtigkeit ab. Allein nicht nur löst sich bei den Wenigen, die so scharf distinguiren, der begriffliche Unterschied doch immer wieder sogleich in die Einheit auf, sondern die namhaftesten Vertreter der beschriebenen Auffassung erklären sich selbst direkt und indirekt dagegen: jene zwiefache Distinktion, sagen sie, beruhe auf einer unstatthaften Abstraktion und Auseinanderhaltung dessen, was Eine unzertrennliche Einheit bilde.

Und dieß machen sie zunächst in Beziehung auf die Scheidung zwischen der obedientia activa und passiva geltend. Non potest, sagt Flacius*), ejus obedientia recte a passione secerni; dann fährt er fort: Scriptura justificationem nostri tum obedientiae, tum passioni tribuit. Possunt vero haec duo, passio et obedientia Christi, per totam ejus vitam extendi, inde a primo illo exinanitionis momento, cum se patri submittens novam quandam, ut ita dicam, inchoavit vivendi rationem, longe infra divinam majestatem. Nam et illa primaria exinanitio genus passionis est et perpessionum omnium initium, et tota ejus deinde vita usque ad resurrectionem perpetua passio fuit, cujus tamen passionis, quia praecipua et atrocissima pars in cruce peracta est, haec ideo synecdochice pro omnibus ejus passionibus ponitur. Eodem modo et obedientiae nomine tota vita Christi notari potest. Nam Paulus inquit (Phil. 2, 6), eum se humiliasse, factum obedientem usque ad mortem, et ad Hebr. 5: eum didicisse obedientiam ex iis, quae

*) Confessionis Osiandri Refutatio; ausführlicher in der „Verlegung" B. 4. und in der Schrift de justificatione C. IV.

passus est. — Tota ergo vita filii Dei tum obedientiae tum passionis nomine comprehendi potest. Nam et obedientia fuit perpetua quaedam passio, et passio perpetua obedientia. Verleguug: „In seinem Gehorsam ist ein stetig Leiden und im Leiden ein steter Gehorsam gewesen. Denn er ist darum in's Leiden geworfen, daß sein Gehorsam darin gesehen würde, und darum ist er dem Vater gehorsam gewesen, daß er in seinem Gehorsam das Leiden, welches um unserer Seligkeit willen ergehen mußten, trüge". Eben so Just. Menius, von der Gerechtigkeit H. „Solche Gnadenschätze (Versöhnung, Erlösung) hat Christus mit Einem Werk auf einmal zugleich erworben, nemlich da er sich am Kreuz für uns um unserer Sünden willen geopfert, sein unschuldig Blut vergossen und seinen Leib in den Tod gegeben hat. Denn damit hat er für unsere Sünde genug gethan und uns von der Strafe des ewigen Todes, so wir verdienten, erlöset. Und weil er solches Alles aus lauter vollkommener reiner Liebe und herzlichem Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater, der ihm solches befohlen, item aus unermeßlicher Liebe gegen uns arme Sünder gethan, hat er damit nicht allein uns von der Strafe und Verdammniß, die wir mit unsern Uebertretungen verdient hatten, erlöset und die Vergebung erworben, sondern hat auch mit solchem Gehorsam das ganze Gesetz, darunter ihn Gott von unsertwegen gethan, völlig erfüllt, und mit solcher Erfüllung die Gerechtigkeit, die Gott im Gesetz von allen Menschen fordert, uns erlangt, dadurch denn Gott versühnet ist, die Sünde vergeben, von der Strafe des ewigen Todes los machen, Gerechtigkeit uns zurechnen und das ewige Leben geben will. Vergl. die Ausführung im Weimarischen Gutachten C. „Dieses aber Alles hat der Mittler Jesus Christus für uns und uns zu gut auf einmal und zugleich miteinander ausgerichtet und vollendet, da er für uns um unserer Sünde willen gestorben ist. Denn weil er solches nicht anders, denn aus

lauter reiner, ganz vollkommener Liebe gegen Gott, seinen himmlischen Vater, desgleichen auch gegen uns arme Sünder gethan hat, so hat er auch mit solcher Liebe erstlich das ganze Gesetz für uns vollkommlich erfüllt, welches nichts anders, denn solche Liebe fordert, welche Liebe auch des ganzen Gesetzes vollkommene Erfüllung ist, wie der Herr Christus Matth. 22 zeuget, und S. Paulus zu Röm. 3 auch lehret. Zum Andern ist derselbige Gehorsam auch unsere wahrhaftige Erlösung, damit dem göttlichen Gericht für unsere Sünde genugsamer Abtrag geschehen, Gott gegen uns versühnet, und wir von der Strafe des ewigen Todes und Verdammniß erlöset worden sein, daß er uns alle unsere Sünde vergeben, seinen Zorn gegen uns fallen lassen, uns zu Gnaden annehmen und ewig selig machen will. In Summa, dieweil der Mittler Christus mit seinem Gehorsam, den er seinem himmlischen Vater nach Erforderung des Gesetzes bis in den Tod am Kreuz geleistet hat, auf einmal zugleich zweierlei ausgerichtet hat: Erstlich, daß er das ganze Gesetz für uns vollkommlich erfüllet und die Gerechtigkeit, so Gott fordert und vor ihm gilt, aufgerichtet und uns erworben hat; zum andern, daß er auch für unsere Sünde bezahlt und genug gethan, Gott den Vater uns versöhnet und uns von seinem Zorn, von der Strafe des ewigen Todes und Verdammniß erlöset und selig gemacht hat; darum wird auch solcher sein Gehorsam billig bei unserer Erlösung und Gerechtigkeit genannt und gehalten." —

Dasselbe aber machen sie dann auch gegen die Unterscheidung einer zweifachen Wirkung des Gehorsams Christi*) geltend: „Quanquam porro quidam non inepte distingere videntur, qui dicunt Christum sua passione nos ab aeterna inferni passione liberasse, et sua obedientia pro nobis legem implevisse, atque ita passione remissionem pecca-

*) Dieselbe, die wir bei den spätern Dogmatikern, z. B. bei Quenstedt finden.

torum, obedientia vero justitiam quandam, perinde scilicet ac si nos ipsi legi integre obedivissemus, nobis acquisivisse: tamen nos, cum imputatio impletionis legis in remissione peccatorum contineatur, cumque obedientia Christi sit quiddam cum passione ejus commixtum, ut jam indicavi, cumque scriptura utrique promiscue justificationem salutemque nostram tribuat, non volumus alterum ab altero divellere, sed utrique simul meritum Christi totuisque nostrae salutis effectum tribuere." Flacius in der Refutatio Osiandri Bl. 4.*)

---

*) Eben so de justitiae christiana v. J. 1563. Ich setze die ganzelehrreiche Stelle im Zusammenhange her: **Cap. III. §. 1. Non ergo amplius sola obedientia ab homine laeso exigitur, ut ab integro exigebatur, sed etiam persolutio poenae pro praeterita inobedientia. — Quare justitia humano generi necessaria antea quidem (ante lapsum) in ejus integra fuit sola obedientia, at nunc post lapsum est veluti conduplicata, nempe quiddam mixtum aut conjunctum ex poena et obedientia. Cap. IV, 11. Hanc igitur justitiam ex perfectissima obedientia et poenis injustitiae aut peccato aequivalentibus constantem, et a justitia ac lege Dei severissime exactam, cum genus humanum tum ob magnitudinem perfectionemve hujus justitiae, tum carnis suae (ut Paulus Rom. 8. et 10. inquit) extremam imbecillitatem aut longe tristissimam corruptionem praestare non posset: Deus immensa misericordia unigenitum Filium suum tradidit eumque isto immenso debito generis humani oneravit, ut is istam longe perfectissimam justitiam, a lege justitiaque Dei exactam, pro nobis praestaret, peccatum injustitiamque tolleret, et nos illi justos mundosque sisteret, atque ita eum nobis perfectissime placaret. 12. Filius itaque Dei, translato in se assumptoque hoc ingenti onere aut debito, cum in forma ac gloria Dei esset, exinanivit et humiliavit semetipsum formamque servi suscepit, et hanc justitiam obedientiae ac passionis perfectissime Patri obediendo, et tristissima quaeque atque adeo et ipsam iram Dei, satanae insultus et mortem perpetiendo, largissime pro nobis legi justitiaeque severae Dei praestitit. Nec potest ejus obedientia**

Daraus ergibt sich endlich von selbst, daß auch das Objekt des Gehorsams Christi von unsern Theologen nicht zwiefach gedacht ist, so daß der aktive den gebietenden, der passive den strafenden Willen Gottes sonderlich zum Gegenstand hätte, sondern es ist der Eine, unzertrennliche, im Gesetz geoffenbarte Wille, oder was dasselbe, „die Heiligkeit

---

recte a passione secerni, nam et in tota obedientia ejus aliqua humiliatio, exinanitio et veluti passio cernitur; et vicissim in tota ipsius passione praecipue ingens ejus erga patrem obedientia, qua volens juxta mandatum Patris patitur animamque suam ponit, elucescit. Sicut et Paulus Philipp. 2. passionem et obedientiam Christi sibi invicem miscet, dicens: factum esse obedientem usque ad ignominiosissimam mortem crucis. 14. Ideo Christus sacerdos rex et sol justitiae nostraque justitia dicitur in Scriptura, quia hanc justitiam nobis tum sua obedientia et passione acquisivit et donavit, tum et eandem nobis ad thronum gratiae accedentibus quotidie suo sacerdotio ac intercessione apud Patrum applicat, tum denique in ea nos regit, servat et beat. — Etsi autem rectissime dicitur, legem ac justitiam Dei flagitare a nobis omnibus, tum poenas sufficientissimas pro praeterito tempore neglectaque obedientia, tum et obedientiam in posterum: tamen sicut obedientiam Christi ab ejus poenis aut passionibus exacte distinguere nequimus, quod et obediendo passus est, et patiendo obedivit, ita etiam (licet haec cogitatio admodum concinna videretur) non possumus dicere, Christum passionem suam tantum pro praeterita singulorum nostrorum obedientia aut peccatis persolvisse, et obedientiam pro debita a nobis in posterum obedientia: sed necesse est dici, eum utrumque et obedientiam et passionem junctim, tum pro hactenus neglecta, tum et pro futura nostra inobedientia praestitisse. Nam et pro praeterito tempore neglectaque jam a nobis obedientia, ille suam largissime praestitam imputare potest, et omne futurum tempus praestandaque a nobis obedientia tandem in peccatum aut neglectam obedientiam transit, ut nihilominus poenis passioneque compensanda sit.

oder Gerechtigkeit Gottes, welche an sich nur Eine ist." Daher kommt es denn auch, daß sie sich nicht nur häufig auch so ausdrücken: „die Zurechnung des Leidens oder des Gehorsams Christi ist unsere Gerechtigkeit", sondern sie stellen zuweilen das ganze Werk Christi ausschließlich bald unter den Gesichtspunkt des thuenden, bald unter dem des leidenden Gehorsams, wie z. B. Flacius Verlegung E. nur den letzteren nennt, Menius a. a. O. H. 2 nur den ersteren.

Sehen wir von hier aus auf die erstere, oben S. 53—55 bezeichnete Anschauung zurück, so zeigt sich, daß die letztere von ihr nicht wesentlich verschieden ist, höchstens in sofern, als sie ein größeres Gewicht auf den thätigen Gehorsam legt und ihn auch etwas anders begründet, als erstere. Indessen scheint mir unter sämmtlichen Theologen, die an dem Osiandrischen Streit sich betheiligten, nicht einmal ein Bewußtsein über diese leise Differenz bestanden zu haben, oder doch beide Fassungen (sowohl die, welche den Leidensgehorsam allein nennt, als welche ihm den aktiven hinzufügt) als völlig gleichbedeutend und gleichberechtigt von ihnen geachtet worden zu sein, weil jede derselben sich immer auch der Form der andern ganz nahe anschließt, und weil mehrere der Gutachten, welche die eine oder die andere Form vorzugsweise vertreten, von denselben Theologen unterzeichnet sind; wie sich denn unter den drei Weimarischen Censuren, deren erstere, von Just. Menius verfaßt, die obedientia activa sehr betont, und deren zweite nur des Leidensgehorsames gedenkt — die nämlichen eilf Namen stehen.

Wir dürfen es mithin als die gemeinsame und einhellige Lehre der lutherischen Theologen dieser Zeit bezeichnen, daß die Rechtfertigung ihren Erwerbungsgrund habe an dem Einen stellvertretenden Gesammtgehorsam Christi, welcher, leidend und thuend zumal, sein ganzes Leben umfasse und in dem Tod am Kreuz seine Spitze habe.

In dieser einfachen Gestalt ist sie auch bereits in mehrere Kirchenordnungen und andere Bekenntnißschriften übergegangen.

Und zwar wörtlich aus der bereits S. 47 erwähnten Fränkischen in die Brandenburgische K.-O. von 1540, in die des Ottheinrich von 1543, in die Magdeburger K.-O. von 1534, in die Mecklenburger K.-O. von 1540, welche ein Abdruck der Nürnberger ist.

Sodann, in einer andern Fassung, in die Braunschweigische und in die Oesterreichische.

In der ersteren (K.-O. Julii, Herzogen zu Braunschweig und Lünneburg, Wolfenbüttel 1569) heißt es: „Das Gesetz will und muß erfüllet sein, sonst sein wir alle verloren; dieselbige Erfüllung aber ist uns von wegen unseres Fleisches unmöglich, Röm. 8. Hie kann nun keine Creatur helfen und weiß menschliche Vernunft keinen Rath; da kömmt das Evangelium und offenbart uns die Gerechtigkeit, die für Gott gilt: nämlich weil das Gesetz muß erfüllet sein, und solches uns unmöglich war und wir deswegen hätten ewig müssen verloren sein, daß Gott aus grundloser Güte, Liebe und Barmherzigkeit seinen einigen Sohn gesandt hat in unser Fleisch, und daß derselbige Mittler, Gott und Mensch, an unsere Statt getreten ist, für uns das Gesetz auf sich genommen und dasselbige mit seinem allerheiligsten und vollkommensten Gehorsam erfüllet, und was wir für Strafe mit unsern Sünden wider das Gesetz verwirkt hatten, dafür hat er genug gethan und bezahlet mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben; und weil die Person Gott und Mensch ist, so ist der Gehorsam und die Genugthuung so reich und überschwenglich, daß es eine Versöhnung ist für die Sünde der ganzen Welt und daß wir durch seinen Gehorsam Alle gerecht können werden. — Dieselbige Gerechtigkeit, so Christus mit seinem Gehorsam, Leiden und Sterben erworben hat, läßt der Vater uns durch den heiligen Geist im Wort und Sakrament vortragen und anbieten 2c. — — daß sie es durch den Glauben sollen

annehmen. Und wenn das geschicht, so haben wir in Christo Alles, was das Gesetz erfordert, daß also der Handel der Rechtfertigung kein leichtfertiger Scherz, sondern ein hoher großer Ernst ist, und wir also nicht ohne Gerechtigkeit für Gott durch den Glauben gerechtfertigt werden, sondern wir haben in Christo die allervollkommenste Gerechtigkeit, so das Gesetz erfordern kann und dieselbige wird uns durch den Glauben zugerechnet, Röm. 4 u. 8. Und also wird das Gesetz nicht aufgehoben durch den Glauben, sondern vielmehr aufgerichtet", Röm. 3.

In der anderen (Christliche Kirchen-Agende, wie sie bei den zweien Ständen der Herrn und Ritterschaft im Erzherzogthum Oesterreich unter der Ens gebraucht wird, 1571, von Chytraeus. — Vergl. Bibliotheca Agendorum von H. E. König. Zelle 1726, p. 105) S. 3: „Zum andern, wie er gleichwohl sich unser erbarmet, seinen einzigen lieben Sohn, unsern Herrn und Heiland, Jesum Christum, darum lassen Mensch werden — geboren von der Jungfrau Maria und unter das Gesetz gethan, daß er dasselbige für uns erfüllete mit vollkommenem Gehorsam gegen alle seine Gebote und Bezahlung aller unserer Sünde. Welche Erfüllung sammt derselben ganzen Verdienst, Vergebung der Sünde, Gerechtigkeit und Seligkeit Er uns Allen geschenkt hat, und wir uns derselben annehmen und trösten sollen durch den Glauben als eigenen Erfüllung und eigenen Verdienste u. s. w."

Eben so einfach drückt sich das Corpus doctrinae Prutenicum (Repetitio Corporis doctr. eccl. oder Wiederholung der Summa u. s. w. Königsberg 1576) aus: „Gott hat anfangs den Menschen geschaffen in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit, welcher Gerechtigkeit Regel ist das heilige Gesetz; daß wer nach demselbigen geartet und mit allem Thun und Lassen geschickt wäre, frei von einigen Fehl und Mangel, der wäre durchs Gesetz gerecht, hätte das ewige Leben. Nachdem aber Adam gefallen ist, so folget der Sünde

nach das gerechte Gericht und Urtheil des Gesetzes, Gottes Zorn und ewiger Fluch mit dem Tod über alle Menschen. Weil denn solch Urtheil des Gesetzes in Ewigkeit nicht zu ändern gewesen — so hat sich Gott der armen verlorenen Welt aus herzlicher Liebe erbarmt und gegeben nicht einen schlechten blosen Menschen allein, der könnte es für Alle nicht ausrichten noch die unerträgliche Last allein tragen, auch nicht allein die pure lautere göttliche Natur, die könnte nicht fremde Schuld und Pein des Todes tragen, weil sie unsterblich ist; sondern Gottes Sohn ist Fleisch worden aus der reinen Jungfrau. Denselbigen, der nun heilig ist und von keiner Sünde wußte, hat Gott unter die Sünde gethan und ihn — zum unschuldigen Opfer gemacht, das aller Welt Sünde trägt. Um welcher fremden Sünde und Schuld willen er nach dem Gesetz auch derselbigen Pein und Strafe getragen hat für Alle. Also ist nun die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, in uns erfüllt, weil Alles, was das Gesetz erfordert, von Christo gehalten ist in aller Unschuld, was wir aber nicht gehalten, mit gebührlicher Strafe nach dem Urtheil des Gesetzes auch von Christo bezahlt ist. — Und ist solche Gerechtigkeit in Christo anders nichts, denn der demüthige, unschuldige Gehorsam dieser ganzen Person dem Gesetz, Galat. 4. Röm. 5." So ganz ist hier beides in Eines verwoben. —

Dazu kommt das Sächsische Confutationsbuch v. Jahre 1559, wo p. 43 dem Irrthum Majors entgegengehalten wird: Vera et materialis seu formalis causa justitiae nostrae nulla alia est, quam perfecta impletio et obedientia legis, a solo Christo obediendo et patiendo praestita, et sola fide apprehensa, und das Würtemberger Bekenntniß (Confessio illust. Principis ac Dom. Christophori Ducis Wirtenbergensis una cum apologeticis scriptis etc. Francof. a. 1561), p. 343: Lex exigit ab homine tantam perfectionem, quantam nullus unquam in hac vita praestitit aut praestare potest. Et tamen, nisi quis eam

in hac vita omni perfectione impleverit, non habebit partem regni coelestis. Quomodo igitur consulitur nostrae saluti? Hic proponitur nobis ex gratia Dei Christus Dominus noster, qui legem perfectissime faciendo et patiendo absque ullo vitio implevit. — — Deus ergo obedientia filii sui ita delectatur, ut omnibus, qui fiduciam in eo collocant, non solum condonet peccata sua, verum etiam imputet eis obedientiam, qua Christus legem implevit, ut ea coram tribunali Dei perinde confidant, ac si ipsi legem suis ipsorum factis praestitissent. Rom V, 16 etc. VIII, 23. — — Manifestum est, quod habemus in Christo donatam nobis veram et perfectam legis impletionem sqq.

Wir fügen hinzu das „Bekenntniß der Theologen an der Universität Jena (Wigand, Cölestin, Tim. Kirchner), Bekenntniß von der Rechtfertigung für Gott und guten Werken“, 1569, A. 4: „Unsere Gerechtigkeit vor Gott ist nicht unser Thun und Werk, sondern allein das Werk, Leiden, Gehorsam und Verdienst Jesu Christi, welches stehet in ganzer Erfüllung des Gesetzes (Röm. 4, 25. 2 Cor. 5, 21). Solche Gerechtigkeit, die in Jesu Christi Leiden und Gehorsam besteht, ist unsere Gerechtigkeit vor Gott, nämlich die ganze Erfüllung des Gesetzes durch Christi Gehorsam an unser Statt, für uns und uns zu gut.“ Ebend. B. 4. Im Folgenden wird dann aber doch wieder das Leiden allein genannt: „Solche Gerechtigkeit, die uns Christus mit seinem Leiden erworben hat . .“; während es in einer Erklärung derselben Theologen vom Jahre 1569 heißt: „Daß wir Vergebung der Sünden erlangen allein durch den Glauben um des unschuldigen, vollkommenen Gehorsams, bittern Leidens und Sterbens Jesu Christi willen.“

Endlich, um nur noch das letzte der Concordienformel vorangehende öffentliche Dokument zu erwähnen, sagt die sog. Formula Concordiae inter Suevicas et Saxonicas ecclesias 1575 eben so einfach als präcis: „Solcher Gestalt wird uns weder die menschliche noch die göttliche Natur

Christi für sich selbst zur Gerechtigkeit zugerechnet, sondern allein der Gehorsam der Person, welche zumal Gott und Mensch, und siehet also der Glaube auf die Person Christi, wie dieselbige für uns unter das Gesetz gethan, unsere Sünde getragen und in seinem Gang zum Vater den ganzen vollkommenen Gehorsam von seiner heiligen Geburt an bis in den Tod seinem himmlischen Vater für uns arme Sünder geleistet, und damit allen unsern Ungehorsam, der in unserer Natur, derselben Gedanken, Worten und Werken, steckt, zugedeckt, daß er uns zur Verdammniß nicht zugerechnet, sondern aus lauter Gnaden allein um Christi willen, vergeben wird."

Dagegen nennen allerdings die seit dem Osiandrischen Streit aus der engeren Melanchthonischen Schule hervorgegangenen Schriften entweder blos den Tod oder den Gehorsam Christi, ohne des Unterschiedes zwischen aktivem und passivem zu erwähnen. Das Examen ordinandorum Melanchthon's, — in die Würtemb. K.-OO. von 1559 und 1565, in die Mecklenb. K.-O. von 1552, in die K.-O. Ottheinrich's vom Jahre 1556, die Oldenb. von 1573, die Mecklenb. von 1554 aufgenommen, — drückt sich so aus: „Und wird uns des Herrn Christi Gerechtigkeit zugerechnet, daß wir Gott gefällig sind darum, daß sein Gehorsam und Leiden für uns die Bezahlung ist und Er der Versöhner ist, um welcher willen wir gerecht und Erben ewiger Seligkeit sind, so wir an ihn glauben." Ebend. 24: „Gerecht sein heißt Vergebung der Sünden haben und Gott gefällig sein durch den Glauben um des Herrn Christi willen, welcher der Versöhner ist und uns bedecket mit seiner Gerechtigkeit, das ist mit seinem Gehorsam, daß der gerechte Zorn Gottes nicht auf uns ausgegossen werde, dieweil unsere arme, elende Natur sündig ist und hat die andere Gerechtigkeit nicht, welche ist die Erfüllung des Gesetzes oder die Gleichförmigkeit mit Gott." Der „Endliche Bericht" vom Jahre 1561, das Programm der Wittenberger Theologen, spricht sich S. 69 nur ganz kurz aus: „Gott nimmt dich an von wegen des Gehorsams

und Verdienstes Christi, der Mittler und Versöhner ist." . . . „Sein Gehorsam ist der Verdienst, darum uns Gott unsere Sünde vergeben und gnädig annehmen will; unsere Gerechtigkeit steht allein auf der Würdigkeit des Gehorsams und Verdienstes Christi". — Daneben nennen sie dann allerdings häufiger das Leiden, den Tod, das Blut Christi allein. Wie wenig jedoch auch sie daran denken, die Activität von dem Leiden des Erlösers auszuschließen, ersieht man ganz klar aus einer Stelle in den Loci theol. Viktorin Strigel's, eines Schülers Melanchthon's, Tom. I, 333: Scio aliquos disputare de discrimine obedientiae activae et passivae Christi. Activam obedientiam intelligunt de impletione legis, de qua Christus dixit: *non veni solvere legem sed implere;* passivam intelligunt ipsam passionem seu effusionem sanguinis, et non volunt nos justos esse per activam, sed per passivam obedientiam. Nihil opus est hac subtili distinctione; Paulus dicit simpliciter, *per unius obedientiam sumus justi.* Ergo complectitur totam obedientiam Christi, a principio nativitatis usque ad resurrectionem. Quidquid igitur Christus totos annos triginta et circiter a nativitate usque ad resurrectionem fecit et passus est, hoc totum vocatur obedientia Christi; natus est propter nos, baptizatus est propter nos, implevit legem propter nos, denique passus est et resurrexit propter nos. Quorsum igitur attinet ita subtiliter distinguere gradus obedientiae? Simplicissimum est, credere et statuere, quod propter totam obedientiam Christi, sive sit activa sive sit passiva, justi simus coram Deo. Quamquam enim passio et crucifixio et effusio sanguinis est praecipuus gradus illius obedientiae, tamen reliqui gradus nequaquam sunt extenuandi. Sic etiam loquitur Paulus Phil. 2: *Factus est Patri obediens usque ad mortem, mortem autem crucis;* non excludit reliquam obedientiam ab opere redemtionis, etsi fatetur, passionem esse summum gradum obedientiae.

Noch deutlicher aber erhellt es aus Folgendem. Der Ge-

neralsuperintendent zu Ansbach, Georg Karg (Parsimonius), gleichfalls ein Philippist, hatte, wie es scheint, den thätigen Gehorsam ganz von dem Werk der Erlösung ausschließen wollen, oder vielmehr ihm nur die Bedeutung einer Vorbedingung vindicirt. Seine Lehre war diese*): „Das Gesetz verbinde entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, nicht zu allen beiden zugleich. Derowegen weil Christus die Strafe für uns gelitten, habe er den Gehorsam für sich geleistet. Und: Was er geleistet hat, dürfen wir nicht leisten und dazu sind wir auch nicht verbunden; den Gehorsam des Gesetzes aber müssen wir leisten. Derohalben hat Christus nicht für uns, sondern für sich selbst dem Gesetz den Gehorsam geleistet, auf daß er ein unbeflecktes und gottwohlgefälliges Opfer wäre.“ Die Mehrzahl der Geistlichen legte Widerspruch ein, auch Brenz, Bidenbach, Marbach, die Straßburger u. A., die mit in die Verhandlungen gezogen wurden, nahmen Anstoß daran, und Karg wurde deshalb suspendirt. Sofort reiste er nach Wittenberg, um die Vermittlung der dortigen Theologen anzugehen. Und diese, damals lauter Schüler Melanchthons und Gegner der entschiedenen lutherischen Richtung — diese überführten ihn seines Irrthums und bewogen ihn zum Wiederruf. Er lautet so: „Nachdem ich bis anhero in dem hochwichtigen Artikel unseres heiligen christlichen Glaubens von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott mit Etlichen streitig gewesen über die Rede von der Zurechnung Christi unseres einigen Mittlers, Gerechtigkeit und Gehorsam, nun aber von denen ehrwürdigen und sachgelehrten Herren Theologen und Doctoren zu Wittenberg gütig berichtet und gewiesen worden bin, daß in dem Amt des Mittlers seine Unschuld und Gerechtigkeit in göttlicher und menschlicher Natur nicht können noch sollen gesondert werden von dem Gehorsam im Leiden und ganzen Erniedrigung des Sohnes

---

*) Nach J. G. Walch, Einl. in die Rel.-Streitigkeiten der evang.-luth. Kirche I, 171. 4, 361.

Gottes, unsers Herrn und Erlösers Jesu Christi, weil doch sein Tod und Opfer theuer und werth ist gehalten bei Gott dem Vater um Würdigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit willen der Person, so Gott und Mensch und unschuldig ist: so danke ich Gott dem ewigen Vater unsers Herrn Jesu Christi sammt seinem eingebornen Sohn und dem heiligen Geiste, auch denen ehrwürdigen Herren Doctoren für solchen väterlichen Bericht, und verspreche von Herzen vor Gott, daß ich solche Disputation hinfüro fallen lassen und gemeine, gebräuchliche und Gottes Geist gemäße Reden mit andern christlichen Lehrern durch Gottes Gnade und Hülfe brauchen und führen will, laut der Abrede, so zwischen ermeldten Herren Doctoren und mir zu Wittenberg geschehen ist. Den 10. Aug. 1570." Darauf hin wurde Karg wieder in sein Amt eingesetzt.

So allgemein war also damals der **thätige** Gehorsam Christi als ein wesentliches Moment seiner mittlerischen Thätigkeit anerkannt, so tief war diese Lehre in das Bewußtsein der Kirche eingedrungen, daß ihre Negation als Verletzung des kirchlichen Gemeinglaubens erscheinen konnte.

Wir sehen, es verhält sich demnach so: Unsere älteren Bekenntnisse nennen als causa meritoria der Rechtfertigung die Hingabe des Herrn in den Tod (passio, mors); im Verlauf der späteren Verhandlungen drängte sich die Nothwendigkeit auf, in und mit dem Erleiden auch das Moment des Thuns, des heiligen Gehorsams hervorzuheben, um so den Erwerbungsgrund der Rechtfertigung ihrem Doppelbegriff entsprechend zu bezeichnen. Man bezeichnet ihn jetzt als den **Gesammtgehorsam Christi**, der durch das ganze Leben hindurchgehend in dem Tode seine Spitze erreicht; das Subjekt dieses Gehorsams ist Christus der **Gottmensch**, das Objekt desselben der **Eine heilige** und **gerechte Wille Gottes über die Menschheit, wie er im Gesetz geoffenbart ist**; seine Bedeutung aber besteht darin, daß Christus eben dadurch, daß er durch sein **gottmenschliches** Thun und Leiden diesen Willen vollkommen an unserer Statt

für uns erfüllte, der göttlichen Gerechtigkeit die erforderliche Genugthuung geleistet, die Schuld der Sünde gesühnt, Gott mit uns versöhnt hat und der bleibende Grund unserer Rechtfertigung geworden ist. — Dieß ist es, was sämmtliche von uns angeführte Documente einfach und einstimmig aussagen.

Die **Concordienformel** hat nun diesem vorliegenden Consensus einen symbolischen Ausdruck gegeben*), und werden daher ihre desfallsigen Bestimmungen nach Maaßgabe desselben zu verstehen sein. Was die älteren Bekenntnisse aufstellen, bleibt dabei in voller Geltung, es wird dem Leiden und Sterben Christi nichts von seiner Bedeutung entzogen, es wird ihm auch nicht ein zweiter Act des Gehorsams ergänzend neben- oder beigeordnet, sondern es wird nur bestimmt, daß der genugthuende Leidensgehorsam Christi zugleich Beweisung vollkommener Heiligkeit, Beweisung jenes heiligen Liebesgehorsams gewesen sei, den Gott in seinem Gesetz von der Menschheit fordert, und eben weil er beides zumal war, deshalb ist er die vollkommene Satisfaction, die causa meritoria unserer Rechtfertigung. — Man kann dieß das Neue nennen, worin die Concordienformel über die älteren Bekenntnisse hinausgeht; aber dieses Neue hebt das Alte nicht auf, sondern ist nur eine in der Sache selbst begründete Erweiterung desselben.

Wenn es dagegen nach der oben S. 41 angeführten Stelle der Solida Decl. den Anschein hat, als würden beide, die obedientia activa und passiva, schärfer von einander

---

*) Mit dem Bisherigen wird die vielbesprochene Frage, wie die lutherische Kirche zu dieser Formulirung des Dogma gekommen sei, sich von selbst erledigen. Die beiden Monographien, die sich mit ihr beschäftigen, J. G. Walch's **Commentatio de obedientia Christi activa** 1755 und Philippi's: Der thätige Gehorsam Christi 1841 haben sie nur unvollständig gelöst.

getrennt und neben einander gestellt, so kann ich das, Angesichts der angeführten Zeugen, nicht so verstehen, als ob ersterer für sich und abgesehen von dem letzteren für unsern Mangel an positiver Gesetzeserfüllung, letzterer für sich und abgesehen von dem ersteren für unsere Gesetzesübertretung genug gethan habe, auch nicht so, wie spätere Dogmatiker wollen: Christus agendo culpam expiavit, patiendo poenam sustulit; sondern ich rechne das der Darstellungsweise jener Zeit zu, der es eigenthümlich ist, die zusammengehörigen Momente Einer Sache durch scharfe Coordinirung hervorzuheben. Ist uns doch diese abstracte Scheidung vorhin gerade bei dem Theologen am stärksten entgegengetreten, der die gesonderten Momente doch auch wieder in der innigsten Wechselbeziehung gedacht wissen will, bei Flacius*). Und eben dieß thut auch die Concordienformel selbst, wenn sie p. 614, 22 den Gehorsam Christi als den, „welchen Christus von seiner Geburt an bis in den Tod des Kreuzes seinem Vater für uns Sünder geleistet hat" bestimmt, und diesen „einigen, ganzen vollkommenen Gehorsam" unsere Gerechtigkeit nennt (p. 622, 55). Von diesem einigen Gehorsam leitet sie die Genugthuung, die Versöhnung, die Sündenvergebung und Rechtfertigung her, nicht etwa das eine vom Thun, das andere vom Leiden (p. 613, 623). Wie die Todesschuld des Menschen in Uebertretung

*) Ganz so bei Quenstedt, der erst Beides auseinander hält und dann doch sagt: **Passio Christi et ejusdem impletio legis non sunt duae distinctae species obedientiae, quarum una absque altera vel perfectionem suam obtinere, vel justificare possit, sed sunt unius obedientiae distinctae partes simul, coeuntes ad unum integrum, quod cum amissione unius partis perfectionem suam simul amittit. — Christus et Adae et nostrorum loco sese sistens, legem perfecte implevit et poenas peccatorum nostrorum in se recepit. Syst. th., de officio Christi, Sect. II, p. 408.** Eben so schon vorher Balth. Meißner: **Exquisite si loqui volumus, nonnisi unam Christi obedientiam vocabimus, quam in vita et morte Deo Patri praestitit.**

und Unterlassung des göttlichen Willens eine ist, so ist auch der Gehorsam des Mittlers in Thun und Leiden einer und derselbe, und in dieser Einheit die satisfactio et expiatio.

Daß er stellvertretend gedacht ist, bedarf nach der ganzen bisherigen Darstellung kaum noch des Beweises. Zwar braucht die Concordienformel den Ausdruck „an unserer Statt" nur im Vorbeigehen; aber so gewiß die älteren Bekenntnisse lehren, daß Christus in seinem Tode eben das gelitten habe, was wir als Sünder kraft der göttlichen Strafgerechtigkeit leiden sollten: ira Dei, mors, damnatio, so gewiß lehrt die Concordienformel, daß Er das gethan und gelitten habe, was wir kraft derselben Gerechtigkeit zu leiden und zu thun schuldeten. Beides ist ja die Forderung dieser vom Gesetz bezeugten Gerechtigkeit Gottes, welcher wir neque obedientia neque passione genug thun könnten — und weil beides Christus für uns geleistet hat, deshalb „ist sein Gehorsam die vollkommene Genugthuung und Versöhnung des menschlichen Geschlechtes — worauf sich der Glaube verläßt" (623). Eben dieß aber ist der Gedanke der Stellvertretung — in diesem Zusammenhang schließt das „für uns" das „an unserer Statt" selbstverständlich in sich.

Hiermit wäre unsere nächste Aufgabe erledigt. Blicken wir von da aus noch einmal auf das Ganze zurück, so können wir uns des großen und einhelligen Consensus freuen, den unser kirchliches Bekenntniß von der Versöhnung für sich hat; es ist die ganze Reihe der Stifter und Vertreter unserer Kirche, von Luther und Melanchthon an bis herab auf die Verfasser der Concordienformel, die ihm Zeugniß geben. Und dieser Consensus tönt auch durch die folgenden Zeiten hell und klar hindurch; er spricht sich auch in den späteren Kirchenordnungen, in ihren Collekten und Gebeten, so wie in der ganzen ascetischen Literatur des siebenzehnten Jahrhun-

derts, insbesondere in den Passionsliedern dieser Zeit aus, — und wir dürfen wohl sagen, daß hier das Dogma, aber bereichert durch die zwischenliegende Entwicklung, wieder in seinen Anfang zurückkehrt. Denn immer ist es doch das Leiden und Sterben des Herrn, auf welches hier, als auf die Spitze seines Gehorsams und seines Leidens, als auf den eigentlichen Grund der Versöhnung, das Hauptgewicht gelegt wird; aber dieses Leiden und Sterben wird immer auch zugleich als Erweis der höchsten Unschuld, Heiligkeit und Liebe gepriesen, — und es wird als stellvertretend gedacht und geglaubt, ganz in dem obigen Sinne; ja eben, daß es dieß ist, daß Christus die Schuld unserer Sünde auf sich genommen und die Strafe für uns gelitten hat — eben das ist den Sängern dieser Lieder der eigentliche Kern der Passion, das der Gesichtspunkt, von welchem aus ihnen das Kreuz Christi eben so die schärfste Mahnung zur Buße, als der seligste und fröhlichste Trost für den Bußfertigen wird. Sie treten hin und sagen:

Wie wunderbarlich ist doch diese Strafe!
Der gute Hirte leidet für die Schafe,
Die Schuld bezahlt der Herre, der Gerechte,
Für seine Knechte; *)

sie schauen hinauf zu dem Haupt voll Blut und Wunden und beten:

Nun was Du, Herr, erduldet,
Ist Alles meine Last,
Ich, ich hab es verschuldet,
Was Du getragen hast;

sie fragen in ihrem und in der Gemeinde Namen:

---

*) Vergl. das ganze Lied: Herzliebster Jesu, was hast Du verbrochen. Ferner das Lied: Wenn ich gedenk Herr Jesu Christ, insb. V. 4: „Aus Lieb mein Sünd auf Dich gefaßt, — Gottes Zorn und Straf getragen hast, — in Tod für mich gegeben Dich, Dein Blut vergossen mildiglich.“

Wer hat Dich so zerschlagen, mein Heil,
Und Dich mit Plagen so übel zugericht?

und sie antworten:

Ich, ich und meine Sünden,
Die sich wie Körnlein finden
Des Sandes an dem Meer,
Die haben Dir erreget,
Das Elend, das Dich schläget,
Und das betrübte Marterheer.

Ich bins, ich sollte büßen —
Was Du hast ausgestanden,
Das hat verdienet meine Seel.
Du wirst ein Fluch — Dagegen
Erwirbst Du mir den Segen u. s. w.

Wir sehen, es ist derselbe Glaube an eine der richterlichen Gerechtigkeit Gottes geleistete, stellvertretende Genugthuung, der sich hier betend ausspricht — und dieser Glaube hat heute noch sein Leben in dem Herzen der Gemeinde; so weit sie noch an Christum, als an ihren Heiland, glaubt, so weit betet sie auch mit den Worten und im Sinne dieser Lieder, und tröstet sich mit ihnen im Leben und im Sterben. Wenn auch nicht in der äußern Form, doch der Sache nach lebt in ihnen der Inhalt des Bekenntnisses fort; es gibt kein anderes Dogma, das noch so tiefe Wurzeln in dem Glauben des christlichen Volkes hätte. Man kann es nicht antasten, ohne ihm ins Herz zu greifen.

Wenden wir uns schließlich noch der **kirchlichen Dogmatik** zu, so können wir auf Grund des Dargelegten sagen, daß ihre Theorie über die Versöhnung von den Grundgedanken des Bekenntnisses getragen und durchwoben sei; aber auch, daß von diesen Grundgedanken aus im Wesentlichen eine solche Theorie sich bilden mußte, wie sie in der älteren Dogmatik vorliegt.

Bei den ältesten Bearbeitern unserer Dogmatik, bei Melanchthon und Chemnitz, die zugleich Mitarbeiter an dem

Bekenntniß waren, versteht sich das von selbst. Denn da ist es offenbar derselbe Gedankenkreis, aus welchem heraus sie ihre Loci geschrieben und die kirchlichen Symbole verfaßt oder mitverfaßt haben. Ein Blick auf die S. 34, 35, 54 angeführten Stellen kann uns davon überzeugen. Bei ihnen hat sich also die Theorie nicht erst aus dem Bekenntniß entwickelt — sie war zugleich mit ihm vorhanden, gewissermaßen früher. Den Grund aber, warum sie nicht alle Sätze ihrer Theorie als Bekenntniß geltend gemacht haben, kann ich nicht mit der angeführten Schrift meines Collegen Schmid darin finden, „daß sie richtig unterschieden hätten zwischen dem, was ihnen aus der Schrift gewiß war und zwischen dem, womit sie die in der Schrift enthaltenen Aussagen und darin berichteten Thatsachen sich erklären und deuten zu müssen glaubten", denn eine solche Unterscheidung zwischen Schriftmäßigem und zwischen über die Schrift hinausgehenden Theoremen machen wenigstens sie selbst in dieser Hinsicht nicht. Die Hauptsätze ihrer Theorie, von welchen Schmid sagt, daß sie über das Bekenntniß hinausgehen — (es sind dieselben, die wir bereits kennen): „der Satz von der unendlichen Schuld, welche die Menschheit durch Verletzung der unendlichen Majestät Gottes auf sich geladen habe, von der Nothwendigkeit der Genugthuung, als einer Forderung der richterlichen Gerechtigkeit Gottes, von der Nothwendigkeit einer Ausgleichung der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit zum Vollzug der Versöhnung, der Satz, daß Christus, um dieselbe zu stiften, die unendliche Schuld der Menschheit auf sich genommen, die Strafe, welche wir hätten erleiden sollen, an unserer Statt erlitten habe, und daß der unendliche Werth dieses seines Leidens auf seiner gottmenschlichen Person beruhe" — diese Sätze sind den Verfassern der Bekenntnisse nicht minder schriftgemäß, als die von ihnen im Bekenntniß bezeugten; sie leiten sie auch, wie schon die angeführten Stellen zeigen, aus der Schrift ab, und das nicht einmal mittelbar, sondern unmittelbar, ja wohl zu unmittelbar; und nur weil sie ihnen

als schriftgemäße gelten, machen sie damit auch in der Dogmatik Ernst. Sie bilden ihnen mit denen des Bekenntnisses zusammen Ein Ganzes. Daher nicht in eine solche Unterscheidung, sondern darein wird der Grund jener Selbstbeschränkung zu setzen sein: daß weder der Nachweis des Zusammenhangs zwischen Versöhnung und Rechtfertigung, noch die Abweisung der gegnerischen Irrthümer ein Mehreres erforderte; es genügte dafür das symbolisch Aufgestellte, — und diese Beschränkung halte auch ich für weise und wohlgethan. Aber für die Glaubensüberzeugung der Verfasser, wie überhaupt für die der Theologen jener Zeit, war Beides, was ihrer Theorie und dem Bekenntniß angehörte, aufs engste in einander verflochten, so eng, daß es sich gar nicht von einander ablösen ließ. Es war das Alles für sie Ein großes System von ineinandergreifenden Gedanken; die ganze Art, wie sie Beides auf einander beziehen und durch einander begründen, zeugt dafür. (Vgl. oben Abschn. I u. II.)

Und dieser Zusammenhang liegt auch in der Sache selbst. Denn das Bekenntnis bezeugt nicht nur überhaupt die Thatsache einer Versöhnung, sondern es bezeugt sie in einem Sinne und in einer Bestimmtheit, welche eine Theorie, wie wir sie bei Melanchthon und Chemnitz, aber auch bei Luther und Flacius finden, in ihrem Schooße trägt; ja von denselben Gedanken, welche von Schmid als der blosen Theorie angehörig bezeichnet werden, bildet der letztere geradezu einen Fundamentalsatz des Bekenntnisses, und die übrigen liegen implicite in ihm, wenn sie auch nicht als Bekenntniß ausgesprochen sind. Sie verhalten sich zu den von uns hervorgehobenen vier Sätzen desselben, wie Voraussetzungen und Consequenzen, wie die Doctrin zu den Grundthatsachen, — und werden daher, dogmatisch entwickelt, immer ein System ergeben, das die Nothwendigkeit der Versöhnung auf eine ähnliche Weise begründet und bis auf ein temperamentum justitiae et misericordiae divinae zurückführt.

Ist dem so, dann wird auch das Verhältniß der späteren Dogmatiker, der des 17. Jahrhunderts, zum Bekenntniß enger gefaßt werden müssen, als es die angeführte Schrift zulassen will. Das bringt schon ihre Stellung zu der Theologie des 16. Jahrhunderts mit sich, deren Inhalt sie aufnehmen und verarbeiten. In so fern wird im Wesentlichen dasselbe von ihnen gelten, was von den vorhin Genannten gilt. Zwar gehen diese großen Systematiker noch viel weiter darüber hinaus — und das ist das Recht der Dogmatik; sie nehmen eine Reihe von Momenten, die das Bekenntniß entweder nur stillschweigend voraussetzt, oder noch gar nicht andeutet, in ihre Entwicklung auf, und darüber wird sich mit ihnen rechten lassen. Man wird auch an ihrer Darstellung Manches mit Grund tadeln können, insbesondere dieß, daß ihr die lebendige Gestalt der Einheit fehlt, daß sie sich zu sehr in Distinctionen zersplittert, daß sie das, was unzertrennlich zusammengehört in der Behandlung weit auseinanderhält, z. B. den ewigen Rathschluß der Versöhnung und den geschichtlichen Vollzug desselben, die göttliche Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit, in denen er gründet, Person und Werk des Versöhners, obedientia activa und passiva, wodurch dann der Schein entsteht, als fielen ihnen diese Momente auseinander; aber man wird auch anerkennen müssen, daß dieselben in dem dogmatischen Denken dieser Systematiker zur schärfsten, ja man darf sagen, speculativen Einheit zusammengefaßt sind. So nimmt, um dieß an einem Beispiel zu zeigen, Leonhard Hutter, der überhaupt im Kampf gegen die Socianer auf dieses Dogma am tiefsten eingeht, seinen Ausgangspunkt in dem inneren Verhältniß der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit. An sich, sagt er, sind beide in Gott eins, aber in Folge der menschlichen Sünde, welche beide negirt, und ihr gegenüber tritt dann allerdings ein Gegensatz ein, indem die Gerechtigkeit nothwendig den Vollzug der Strafe an der sündigen Menschheit fordert, mithin den Vollzug des Liebeswillens suspendirt.

Eben deßhalb bedarf es einer Ausgleichung zwischen beiden*). Denn so gewiß seine erbarmende Liebe die Schuld vergeben und die mit ihr behaftete Menschheit retten will, so gewiß gestattet dieß seine richterliche Gerechtigkeit nicht, ohne daß ihr Genüge geschehe, ohne daß sie zu ihrem Rechte komme. Darauf beruht der Rathschluß der Versöhnung**). Aber damit werden nun keineswegs zwei widersprechende Willen in Gott gesetzt; vielmehr ist es gerade die innere Einheit beider, der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit (der Liebe und Heiligkeit), die sich darin bewährt, bethätigt und vollzieht; es ist eine determinatio des Einen göttlichen Willens,

---

*) Hutter, Loci theologici, pag. 406. Deus non modo summe est misericors; sed et summe justus. Atqui justitia haec Dei exigebat ab universo genere humano eas poenas, quas Deus ipse in paradiso primis parentibus, si legem propositam transgrederentur, denunciaverat: mortem nimirum sive condemnationem aeternam. Ergo misericordiae Dei locus haud esse potuit, priusquam justitiae divinae esset satisfactum.... Manet proinde ratum, firmum et fixum, misericordiam hanc Dei locum habere non potuisse, nisi respectu sive intuitu satisfactionis Christi.

**) Ebd. p. 408. Proinde ut misericordia Dei recte cum ipsa ejus justitia conveniret, necessum erat, ut interveniret temperamentum aliquod justitiae et misericordiae divinae: ratione cujus tum justitia Dei suum jus urgeret, et simul misericordia etiam locum habere posset; tale temperamentum et quidem longe perfectissimum cernere licet in uno eodemque salutis nostrae opere, ratione unius ejusdemque subjecti, nempe Christi servatoris. Hic enim mundum reconciliaturus, idque non sine singulari misericordiae affectu, vidit justitiae prius satisfaciendum esse: ergo poenas nostris peccatis debitas ipse in se derivavit, ipse pro nobis factus peccatum, languores nostros vere tulit, et sic factus obediens Deo patri ad mortem usque crucis, divinae justitiae ex asse satisfecit et sic non Deo Patri tantum, sed sibi ipsi quoque ἑαυτῷ mundum reconciliavit.

der eben so Wille der Liebe als der Heiligkeit ist, eben so den Vollzug des Gerichtes der Verdammniß an der Welt, als die Rettung der verdammungswürdigen Welt will; nur keines ohne das andere: eine voluntas ordinata*). — Dann zeigt Hutter weiter, wie dieser ewige Rathschluß nicht in der Abstraction von seiner Verwirklichung in Christo, sondern nur als in ihm gefaßt und durch ihn verwirklicht gedacht werden dürfe; die Schwierigkeiten aber, die sich daraus zu ergeben scheinen, löst er dadurch, daß die Thatsache der Versöhnung, die in die Zeit fällt, ewig vor der göttlichen Anschauung stehe**). Damit hat er schon angedeutet, und führt es auch

---

*) Ebd. p. 409. Quia enim Deus non modo est agens liberrimum, sed et justissimum, et vero secundum rigorem justitiae suae aeternae maledictioni adjudicavit genus humanum propter peccatum: utique salva justitia sua non potuit condonare peccata, nisi prius poenarum pretium sufficiens esset exsolutum. Quae tamen impossibilitas non est imperfectionis alicujus, sed potius absolutissimae perfectionis, quae in eo consistit, quod in Deo non sunt contrariae voluntates. Jam vero contrariae voluntates in Deo omnino concederentur, si secundum justitiam vellet simpliciter peccatores damnatos, et secundum aliam voluntatem vellet eosdem simpliciter et quidem sine satisfactione justitiae a poena illa exemtos.

**) Ebd. p. 415. Dilexit quidem Deus jam inde ab omni aeternitate universum genus humanum, sed non absolute et simpliciter, sed ordinate, nempe in Filio suo dilecto. Quae ordinata dilectio includit et respicit filium itidem non absolute, vel eo tantum respectu ordinate, quatenus Deus ipsum voluit esse doctorem generis humani, sed et sic ordinate, quatenus ipse peccatorum nostrorum reatum in se recepit et pro toto genere humano irae sive justitiae divinae satisfecit. Praesupponit ergo ordinata haec charitas sive dilectio Dei necessario iram ipsius, ita ut dilectio haec in Deo non potuerit prius habere locum, quam simul ab omni aeternitate irae huic sive justitiae divinae esset satisfactum per filium, qui mediatorem se inter Deum et homines ab aeterno obtulit.... Concludimus proinde,

weiter aus, wie in der Leistung der Genugthung selbst der einheitliche Wille des Vaters und des Sohnes sich vollziehe, und wenn es gleich in der Darstellung den Anschein gewinnt, als ob beide darin auseinander treten, daß der Vater die Genugthuung fordere, der Sohn sie leiste, der Vater das gerechte Gericht am Sohne, als an dem Stellvertreter der Menschheit, vollziehe, der Sohn der Gerechtigkeit des Vaters genugthue, mithin die versöhnende Liebe und die strafende Gerechtigkeit sich gleichsam zwischen beiden zu vertheilen scheint, so hebt doch Hutter diesen Schein wieder auf durch die Zurückweisung auf die Einheit der Liebe und Gerechtigkeit in Gott, und auf den ewigen Rathschluß der Versöhnung, welcher ja ein einheitlicher Akt der Trinität sei*). — So tief und lebendig faßt sich hier die Einheit des Systems aus der vielgetadelten formalen Zersplitterung zusammen.

Man wird es ferner an diesen Dogmatikern tadeln können, daß sie das Verhältniß des Leidens Christi im Verhältniß zu dem, was der Sünder leiden müßte,

---

Deum ab aeterno dilexisse homines, sed non absolute: non quatenus erant peccatores, sed quatenus sanguine filii sunt redemti et Deo reconciliati, ubi charitas et ira Dei simul stare potuerunt sine ulla contradictione, diverso nimirum respectu: ira videlicet, quoad homines in se, per se et ex sua natura consideratos, ut peccatores: hoc enim modo sunt natura filii irae (Ephes. 2, 3.); charitas vero et dilectio, quoad homines non amplius ex se et per se consideratos, sed in Christo ejusdemque satisfactione ut redemtos et reconciliatos.

*) Ebd. p. 415 u. 408. Ipsa satisfactio Christi est effectus misericordiae divinae. — Deus sibi ipsi per filium mundum reconciliavit. Ut justitiae suae satisfieret ipse sibi ipsi (charitati suae) satisfecit, tradito in mortem filio suo — quae sane miseratio stupenda tanta est, ut spiritus s. eam praedicet Joh. 3, 16 et Rom. 3, 32.

häufig zu äußerlich, zu quantitativ bestimmen (wie namentlich von Quenstedt geschieht), während es doch vielmehr auf das Wesen des Todes und des sich darin manifestirenden Gerichtes ankommt. Indessen Hutter begnügt sich doch da, wo er das stellvertretende Leiden des Herrn bespricht (von der obedientia activa redet er nicht besonders, weil sie ihm in der passiva schon mitbegriffen ist), damit, aus dem Verhältniß der absoluten Gerechtigkeit Gottes zur Sünde nachzuweisen, daß Christus eben die Strafe habe erleiden müssen, welche wir schulden, aber er läßt sich nicht auf eine äußerliche Berechnung ein, sondern bleibt dabei stehen, daß das Gericht der Verdammniß, der Fluch des Gesetzes von ihm erlitten worden sei, wenn auch nicht der Dauer, doch dem Wesen nach*). Und selbst Quenstedt, der hierin mit Hollaz viel weiter geht in der quantitativen Betrachtungsweise, fügt doch die Restriction hinzu: poenas infernales neque in inferno, neque in aeternum passus est, und setzt mit Hutter den Grund, warum dieß nicht nothwendig gewesen, darein, daß der unendliche Werth seiner Person das ersetzt habe, was seinem Leiden an der extensiven Unendlichkeit fehlte**).

---

*) Ebd. p. 427. Mors aeterna non modo definitur perpetua continuatione sive perpessione cruciatuum infernalium, sed et sensu dolorum infernalium, cum abjectione sive desertione a Deo conjuncto; ita ut, qui vel ad momentum saltem hujusmodi dolores sustinet, is aeternam mortem sensisse dici queat. Quemadmodum sane Christus non ad momentum vel exiguum aliquod temporis spatium, sed per omne tempus exinanitionis sensum dolorum istorum vere subiit, ita ut tandem exclamare necessum haberet: Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti? — Quod vero posteriore modo aeternam mortem non subiit, in causa fuit, quod ipse innocens moriendo legi satisfecerat.

**) Ebd. p. 427. Neque enim ideo meritum Christi non infiniti pretii, quia Christus non aeternam mortem subiit; quemadmodum enim inobedientiae nostrae peccata sunt actu finita, reatu vero

Diese wenigen Bemerkungen mögen hinreichen, um unsere alten Dogmatiker gegen den Vorwurf der Aeußerlichkeit zu schützen. Auch wir sind nicht gemeint, ihre Theorie bis in alle Einzelnheiten zu vertreten; sie wird sich gar wohl noch vertiefen lassen; es wird überhaupt unsere Aufgabe sein, das Dogma auf's Neue aus der Schrift gründlich durchzuarbeiten: aber das wird man diesen Systematikern, deren Consequenz doch sonst anerkannt ist, lassen müssen, daß im Ganzen angesehen, ihre Theorie von der stellvertretenden Genugthuung Christi in dem Bekenntniß der Kirche wurzelt und eine consequente, ja tiefsinnige Entwickelung desselben ist.

Doch darauf wollten wir nicht weiter eingehen. Unsere Absicht war nur, eine Grundlage zu gewinnen für die Frage, die wir uns Oben stellten.

---

infinita, siquidem impingunt in infinitam Dei justitiam: sic obedientia et mors Christi fuit quidem actu finita, quatenus certi temporis periodo, diebus nimirum exinanitionis, fuit circumscripta: meriti vero ratione est infinita, siquidem ab infinita persona proficiscitur, ipso nimirum unigenito filio Dei.

Calov u. Baier sagen ganz einfach: poenas nostras in se suscepit, ohne sich näher auf die Einzelnheiten einzulassen.

III.

Das Verhältniß der Versöhnungslehre Hofmanns zu dem kirchlichen Bekenntniß.

Wir stellen das Ergebniß unserer Untersuchung über den wesentlichen Inhalt des Bekenntnisses voran. Er faßt sich in die vier Sätze: „Erstens, daß Christus die Schuld und Strafe unserer Sünden auf sich genommen und diese in seinem Leiden und Sterben stellvertretend erlitten habe; Zweitens, daß er eben damit Gotte, näher der göttlichen Gerechtigkeit, die erforderliche Genugthuung für die Gesammtschuld und Sünde der Menschheit geleistet; Drittens, daß er durch diese Satisfaction den Zorn Gottes gesühnt und Gott mit der Welt versöhnt, und Viertens, ihr damit die Gnade Gottes, die Gnade der Sündenvergebung und Rechtfertigung erworben habe, welche dann dem Einzelnen unter der Bedingung des Glaubens zu Theil wird.“

Dabei werden wir auch nach dem, was wir aus der Concordienformel beigebracht haben, stehen bleiben dürfen; denn was diese über den activen Gehorsam Christi hinzufügt, ist nur eine nähere Bestimmung, welche die Frage, um die es sich uns hier handelt, nicht näher berührt; denn die Sühnung und Versöhnung der Sünde geschieht doch immer auch nach der Concordienformel schließlich durch Christi Leiden und Sterben, welches nur nicht blos als ein passives

Verhalten, sondern zugleich als heiliger Gehorsam in heiliger Liebe gedacht sein will.

Unsere vier Sätze verhalten sich so zu einander, daß der erste die Voraussetzung für die folgenden ist; denn sie werden constant von ihm entweder abgeleitet oder durch ihn begründet. In möglichst präciser Form ausgedrückt, würde er so lauten: daß Christus in seinem Leiden und Sterben Object eines göttlichen Strafgerichtes gewesen sei, welches er (stellvertretend) für uns erlitten hat. Der Ausdruck stellvertretend findet sich zwar nur beiläufig in dem Bekenntniß, aber der Gedanke der Stellvertretung selbst liegt ihm durchweg zu Grunde; er ist in den der Satisfaction unablösbar verwebt.

Der innere Zusammenhang dieses Satzes mit den übrigen und dieser unter einander ist ein ganz einfacher, und ergibt sich von selbst aus den großen, oben dargelegten, Grundgedanken über das Wesen der menschlichen Sünde und Schuld und deren Verhältniß zur göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie sie durch das ganze Bekenntniß hindurchgehen; an diese Grundgedanken werden wir uns kürzlich erinnern müssen. Es ist das tiefste Gefühl für die unendliche Schwere der menschlichen Schuld, für den Todesernst der Sünde. Die Sünde, welche als Uebertretung des göttlichen Gesetzes Beleidigung der göttlichen Heiligkeit, und als solche verdammliche Schuld ist, ruft den Zorn Gottes gegen den Sünder hervor. Sie fordert Genugthuung; die Genugthuung aber ist der wirkliche Vollzug des göttlichen Zorns, die Strafe, das Todesgericht — ira, mors, damnatio. Aber Gottes Liebe will die Erlösung des dem Tode verfallenen Geschlechtes; und weil er in seiner Liebe der Heilige und Gerechte ist, so will und schafft er die Erlösung auf dem Wege der stellvertretenden Genugthuung durch Christum, den menschgewordenen Sohn Gottes. Diese Genugthuung besteht darin, daß Christus unsere Schuld auf sich nehmend und an unsere Stelle eintretend, das Todesgericht, die poena peccati, die wir verwirkt hatten, für uns erleidet; dadurch

wird Gottes Zorn gesühnt und die schuldige Menschheit Gegenstand seiner vergebenden Gnade; abgesehen davon ist sie nur Gegenstand seines Zorns, nicht seiner Gnade. Diese Gnade hat uns also Christus durch sein Leiden und Sterben, näher damit, daß er den Tod, den wir schuldeten, erlitten, erworben; und wie er sie uns erworben hat, so ist sie auch nur in Ihm für uns, d. h. für die ganze sündige Menschheit vorhanden. Dieß die Grundgedanken des kirchlichen Bekenntnisses über Sünde, Schuld und Strafe, Sühnung und Versöhnung; es gibt keine entwickelte Theorie darüber, es stellt bekenntnißmäßig nur die obigen Sätze auf, aber es läßt auch nicht zweifelhaft, in welchem Sinne sie verstanden sein wollen.

Hofmann nun verneint diese Sätze zunächst in der Form, die sie in der „herkömmlichen Lehre, in der kirchlichen Dogmatik" gewonnen haben, und damit allerdings auch in derjenigen Form, die sie in dem kirchlichen Bekenntniß haben, sofern sie aus diesem in jene grundleglich aufgenommen sind. Er tritt der Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung entschieden entgegen, er lehnt den Satz, daß Christus das, was die sündige Menschheit schuldete, erlitten habe, geradezu ab, er will nichts wissen „von einem Ersatz für die unendliche Beleidigung Gottes, welche nur in dem Tode seines Sohnes bestehen könnte, nichts von einer der Strafgerechtigkeit Gottes zu leistenden Genugthuung"; er negirt überhaupt jedes Erleiden eines Strafgerichts von Seiten des Mittlers. So erscheint das Verhältniß seiner Lehre zur kirchlichen zunächst als Verneinung der letzteren. Aber er verneint diese Sätze nicht, ohne ausdrücklich hinzuzufügen, daß die Verneinung nur der herkömmlichen Lehre, nicht dem Bekenntniß der Kirche gelte; und er verneint sie nicht, ohne zugleich eine Lehre über Sühnung und Versöhnung aufzustellen, von welcher gesagt wird, daß sie Sinn und Gedanken der kirchlichen völlig bewahre, daß sie die wesentliche Substanz derselben nur in einer andern, neuen und zwar entsprechen=

den Weise aussage. Der Schriftbeweis lehrt eine Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, eine Aufhebung des göttlichen Zorns, eine Gutmachung der Sünde durch Christi Gehorsam, durch sein Thun und Leiden; er bezeugt es, daß schließlich unser Heil, Sündenvergebung und Seligkeit, allein auf der Leistung Christi für uns beruhe, und setzt insbesondere (und darum gerade handelt es sich hier) das sühnende Moment darein, daß Christus, indem er seine Gemeinschaft mit dem Vater vollkommen bewährte, und damit in seiner Person eine neue gottgefällige Menschheit herstellte — zugleich das Aeußerste, was Sünde und Satan wider ihn vermocht, sich habe widerfahren lassen. Eben dieß sei das Sühnende, — oder wie es Hofmann am liebsten ausdrückt: die Gutmachung der Sünde.

Dieser Satz bildet an dieser Seite seiner Theorie den Hauptsatz. Er hat für Hofmann eine ähnliche Bedeutung, wie der oben bezeichnete, erste, für das Bekenntniß.

Der Zusammenhang der Gedanken aber, in dem er steht, und den wir hier nur, so weit es zum Verständniß nothwendig ist, in den Grundzügen angeben, ist dieser: Nachdem der Anfang des Vollzugs des göttlichen Liebeswillens in Adam einen so übeln Fortgang genommen, wirkt Gott einen neuen Anfang der Gemeinschaft der Menschheit mit Gott in Christo, welcher zugleich die Vollendung derselben ist. Dieser Anfang ist schon mit der Menschwerdung des Sohnes gesetzt und vollzieht sich durch das ganze Leben des Erlösers hindurch in dem Gehorsam desselben, worinnen er sein, durch jene gesetztes, Verhältniß zu dem Vater bewährt. Damit schafft er die wahre Gerechtigkeit. Mit der Menschwerdung aber und vermöge desselben göttlichen Heilswillens, ist Christus auch allen Folgen der Sünde unterstellt. Indem er daher in dieser Welt der Sünde und des Argen seinen Gehorsam gegen Gott bewährt, vollzieht die Sünde alle ihre

Folgen an ihm; die Welt thut ihm, was sie ihm nur immer in ihrer gottwidrigen Gesinnung anthun kann, der Haß des Teufels erschöpft sich an ihm, und Er hinwiederum erleidet diesen Haß im unentweglichen Gehorsam gegen Gott den Vater, der ihn, den Gerechten und von Gott Geliebten, aus Liebe zur Menschheit und in Liebe zu Ihm, in dieses Widerfahrniß dahingegeben hat, — erleidet ihn bis in den Tod, der das Aeußerste des Leidens ist. Eben darin, daß die vollkommene Gerechtigkeit in der Person Christi nicht hergestellt wird, ohne dieses Widerfahrniß des Heilsmittlers, erweist sich die Heiligkeit Gottes, es bethätigt sich darin sein Haß gegen die Sünde. Und so vollzieht sich in dem Leiden und Sterben Christi beides: „die Genugthuung oder Sühnung der Sünde“ und die Wiederherstellung der unbedingten und vollkommenen Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit in Christo — beides zumal Verwirklichung des ewigen Heilswillens, der in der Liebe Gottes gründet, dessen Heiligkeit gerade diese Gestalt seiner Verwirklichung erheischt: nämlich daß Christus nicht blos vollkommenen Gehorsam, sondern auch unter allen Folgen der Sünde Gehorsam beweisen sollte.

Wir sehen, es ist eine ganz eigenthümliche und in eine eben so eigenthümliche Form gekleidete Theorie von der Versöhnung, die uns hier entgegentritt. Von der kirchlichen aus betrachtet, sieht sie sich zunächst geradezu fremd, ja befremdlich an. Die Ausgangspunkte und Schwerpunkte des Systems sind andere, die ganze Gedankenverbindung — eine verschiedene. Aber, wie bereits bemerkt, bei näherer Betrachtung kommen sie sich wieder näher. Zunächst muß anerkannt werden, daß von Hofmann mit der Seite der mittlerischen Thätigkeit Christi, welche auch die Concordienformel so nachdrücklich geltend macht, mit der obedientia activa Christi voller Ernst gemacht wird, nur freilich, daß sie von ihm nicht stellvertretend gedacht ist; sodann, daß in seiner Lehre ein Moment, welches die alte Kirche so stark betonte, und welches auch Luther oft berührt, wir meinen die Ueberwindung des Teufels, wieder zu seinem Rechte ge-

bracht wird, was als ein wirkliches Verdienst anzusehen ist *), endlich, daß eine Sühnung der Sünde durch Christi Tod, die Bezahlung eines Lösegeldes durch das Opfer Christi, eine gutmachende Leistung, zu dem oben bezeichneten Zweck von Gott geordnet, von Hofmann ausdrücklich gelehrt wird: Und so scheint sich am Ende die Differenz mit dem Bekenntniß wieder in Einklang aufzulösen.

Aber ist nun letzteres wirklich zu seinem vollen Rechte gekommen, ist sein Inhalt wirklich nur in einer andern Form ausgesagt?

Ich vermag die Frage nicht zu bejahen. Denn die Kirche bekennt, wie wir sahen, nicht blos überhaupt eine Versöhnung und Sühnung, sondern in einem ganz bestimmten Sinne, in klaren bestimmten Sätzen. Es fragt sich daher nach dem Verhältniß der Lehre Hofmann's zu dieser, so bestimmten, kirchlichen Lehre — und diese Frage weiß ich nur so zu beantworten, daß ich zunächst in's Auge fasse, was Hofmann an ihr negirt, und daß ich dann dieß mit dem, was er an die Stelle der Negation setzt, vergleiche; wobei freilich einige Wiederholungen unvermeidlich sein werden.

Da ergibt sich mir denn dieses:

1) Der erste der oben aufgestellten Sätze wird verneint. „Das Leiden Christi war kein Strafleiden; der Sohn war nicht Gegenstand der strafenden Gerechtigkeit des Vaters." „Wie sein Widerfahrniß kein Erleiden dessen gewesen ist, was die sündige Menschheit hätte leiden müssen, so auch seine Leistung keine Leistung dessen, was sie hätte thun sollen, sondern Berufsgehorsam des Heilsmittlers" (Schriftbeweis 2, 212). „Nicht ist die Strafe auf ihn gelegt; nicht weil die Sünde der Menschheit in dem Widerfahrnisse Christi ihre Strafe empfangen hat, sondern u. s. w." (222); „nicht

*) Worauf ich aber hier, weil es für die Frage, mit der wir es zu thun haben, nicht von Belang ist, nicht weiter eingehe.

hat Gott seinen den Gesetzesübertretern geltenden Fluch an ihm verwirklicht" (224).

Mit dieser Verneinung wird unser Satz (Christus poenam subiit) geradezu verworfen. Denn er kann nicht zugleich bejaht und verneint werden, sondern die Verneinung hebt ihn einfach auf, gleichwie umgewandt seine Bejahung die Verneinung ausschließt.

Mit dieser Verneinung wird eo ipso auch die Stellvertretung abgelehnt: „Nicht an vieler Statt, welche ihr Leben zur Lösung geben sollten, gibt Jesus das seine hin, weder so, daß er an ihrer Stelle stirbt, noch so, daß er stirbt, damit sie nicht sterben, sondern er gibt sein Leben als Entgeld für Vieler Freilassung aus der Verhaftung unter die Sünde" (197). „Nicht an der Stelle der Menschheit hat Christus gelitten, sondern ihr zu gut." Allein Hofmann negirt die Stellvertretung nicht in jedem Sinne, er sagt, was Christus gethan hat, gehört eo ipso der Menschheit an, weil Er der zweite Adam ist; er lehnt sie nur ab in dem oben S. 82 bezeichneten Sinne, und in diesem ist sie in unserm ersten Satz schon miteinbegriffen; wir brauchen also nicht über ihn hinauszugehen.

Was aber an dessen Stelle gesetzt wird, nämlich daß Christus das Aeußerste, was der Satan wider ihn vermocht, erlitten habe, das ist etwas Anderes, als was das kirchliche Bekenntniß meint mit seinem Grundgedanken, daß Gott an ihm, als an dem Stellvertreter der Menschheit, das Gericht, welches sie, als die mit Sünde und Schuld beladene, hätte treffen sollen, vollzogen habe. Beides deckt sich nicht. Denn dort läßt Gott kraft seines Willens, etwas an dem Sohne geschehen, worin er seinen Haß wider die Sünde beweist, hier verhängt er etwas über ihn, um seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, die den Tod des Sünders fordert, genug zu thun; — dort gibt er den Sohn in das Erleiden des Aeußersten, was Sünde und Satan wider ihn vermochten, dahin, „um überhaupt die Strafe an der sündigen Menschheit nicht

vollziehen zu müssen", hier vollzieht Gott das Fluch= und Strafgericht des Todes an dem Sohne, der es nach dem Willen des Vaters für sie übernimmt und als ihr Stellvertreter leidet in heiligem Gehorsam und heiliger Liebe. Dort bleibt Christus in seinem Leiden und Sterben, weil persönlich sünd= und schuldlos, nur Gegenstand der göttlichen Liebe, der Zorn Gottes über die Menschheit, der auch durch die Folgen der Sünde hindurchwaltet, trifft ihn *selbst* nicht als Zorngericht; hier hat Christus, obwohl persönlich sündlos, doch zurechnungsweise mit der Schuld der Menschheit, deren Organismus er angehört, beladen, den Zorn Gottes über letztere persönlich an sich selbst erfahren und getragen. Und gerade darauf liegt in dem Bekenntniß der Nachdruck; es ist dieß der Nerv seiner Versöhnungslehre. — Unser erster Satz, der eigentliche Hauptsatz, ist also durch das, was ihm substituirt wird, nicht gewahrt; er *bleibt verneint*.

2) Verhält es sich so mit dem ersten Satz, dann werden auch die *beiden folgenden*, die so eng mit ihm und untereinander unzertrennlich zusammenhängen, bedeutende Modificationen erleiden.

Die Genugthuung wird nach dem kirchlichen Bekenntniß der göttlichen Gerechtigkeit geleistet. Sie besteht wesentlich in dem Vollzug des Zorngerichts, der Strafe an der Person des Sünders. Ihre Voraussetzung ist die in der göttlichen Heiligkeit begründete Nothwendigkeit der Strafe; die menschliche Sünde, als persönliche Verletzung des heiligen Willens Gottes, provocirt nothwendig das Gericht. Christus aber hat eben dadurch für uns genuggethan, daß er *das* Gericht, welches die sündige Menschheit nach dem göttlichen Rechte treffen sollte, an ihrer Statt erlitt. Und eben darin, daß Er dieß thut, thut Gott durch ihn und in ihm sich selbst genug; seiner Gerechtigkeit in seiner Liebe. Diese Genugthuung aber ist eo ipso die *Sühnung*. Die Sühnung hebt den Zorn und damit das Verhältniß der gegenseitigen Feindschaft auf.

Sie stellt die Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit wieder her.

Nach Hofmann besteht die Genugthuung nicht in dem Erleiden des göttlichen Strafgerichtes. Von einer Strafe ist hier überall nicht die Rede. „Die Sünde wird weder an der Menschheit noch an Christo, ihrem Mittler gestraft; Er leidet nicht, was wir als Sünder schulden“ (vgl. S. 98). Es wird also die Genugthuung in dem Sinne, wie sie der zweite Satz meint, abgelehnt. „Von einem Ersatz für die unendliche Beleidigung Gottes, welche nur im Tode seines Sohnes bestehen könnte, von einer der Strafgerechtigkeit Gottes nur auf diese Weise zu leistenden Genugthuung“ — sage die Schrift nichts (266); es wird gesagt, daß es einer solchen in diesem Sinne nicht bedürfe, und damit wird auch die Voraussetzung des Bekenntnisses, die absolute Nothwendigkeit der Strafe, abgelehnt. Zwar provocirt die Sünde auch nach Hofmann den göttlichen Zorn — die Menschheit ist als die sündige Object desselben — aber daß dieser Zorn sich als Gericht verwirkliche, daß der göttliche Fluch, der dem Sünder gilt, sich an Christo vollziehe, das ist keine innerlich nothwendige Bedingung für das Zustandekommen der Genugthuung und Sühnung; sie kann auch auf einem andern Wege geschehen.

Sie geschah dagegen nach Hofmann, wie wir sahen, dadurch, daß Jesus seine Gemeinschaft mit dem Vater bewährte wider die Sünde und unter den Folgen der Sünde bis in's Aeußerste, was der Mensch wider sie thun und von ihr leiden kann. Was er leidet ist also der, aus der menschlichen Sünde und aus der Gemeinschaft des Argen, dessen Herrschaft die Menschheit verfallen ist, sich gebährende Haß gegen die gottmenschliche Heiligkeit, die ihr in Christo entgegentritt; „es ist die aus der Sünde stammende Feindschaft gegen das Heilswerk, die der Mittler leidend besteht“, und er leidet sie als ein göttliches Verhängniß, sofern er mit der Menschwerdung jenen Folgen unterstellt worden ist; nicht aber erfährt er darin das göttliche Gericht, den göttlichen

Fluch über die sündige Welt; denn was er leidet, stammt ja nicht von Oben, sondern von Unten; der gottfeindliche Haß der Welt gegen Christus ist ja nicht der Zorn Gottes — nicht wird in seinem Tode die Sünde der Welt gerichtet, sondern er leidet auf ähnliche Weise, wie etwa ein schlechthin Heiliger durch die sündige Gemeinschaft, in die er hineingestellt ist, leiden muß. Dieser heilige Leidensgehorsam des Gerechten tritt nun an die Stelle dessen, was Gott außerdem kraft seiner Heiligkeit (seines Hasses wider Sünde) der Menschheit hätte widerfahren lassen, die damnatio aeterna; und eben darin, daß Gott in seinem Sohne die Gemeinschaft nicht wiederherstellt, ohne dieses Leiden, ohne „dieß Widerfahrniß" desselben, beweist sich zugleich seine Heiligkeit — in sofern thut sie sich genug. Hofmann lehrt also auch eine Art von Genugthuung. Aber diese Genugthuung läßt sich doch nur im allgemeinsten Sinne mit diesem Namen bezeichnen. Sie ist keine, der richterlichen Gerechtigkeit Gottes geleistete Satisfaction — nicht der Strafgerechtigkeit Gottes, sondern jenem „nur nicht ohne Zorn gegen die Sünde bestehenden" Heilswillen thut die persönliche Leistung Christi ein Genüge (329); sie ist keine Sühnung der durch die Sünde beleidigten Majestät Gottes durch das Blut Christi, kein Ersatz für die Strafe, sondern eine „Gutmachung der Sünde" durch jene Selbstbewährung Christi im Leiden: also jedenfalls etwas ganz Anderes, als was das Bekenntniß meint mit seinen Aussagen: mors Christi est satisfactio pro culpa et poena. Ich kann daher nicht sagen, daß hier der Sinn desselben nur in eine andere Form aufgehoben sei; es tritt ihm vielmehr eine ganz verschiedene Anschauung über Mittel und Weg der Genugthuung oder Sühnung gegenüber, obwohl der schließliche Erfolg auf beiden Seiten als derselbe bestimmt ist.

Und von dieser verschiedenen Anschauung über Mittel und Weg der Sühnung ergeben sich sofort folgende weitere

Differenzen, die, in ihren Consequenzen, das gleichlautende Resultat selbst wieder zu alteriren drohen.

Einmal nämlich ist der Charakter des Leidens Christi, seine innere Stellung zu demselben und darin zu Gott, beidemale ein anderer. Nach dem kirchlichen Bekenntniß ist Er, weiß und fühlt Er sich in seinem Leiden dem Zorne Gottes über die sündige Menschheit unterstellt; dieser Zorn geht in sein innerstes Selbstbewußtsein hinein, er trifft ihn unmittelbar und wirkt darin eine selbsteigene Erfahrung von dem, was es um den göttlichen Fluch über die Sünde ist; der Mittler trägt und erleidet ihn für uns. Nach Hofmann weiß er sich mitten unter den Fluthen, die ihn von Außen umringen und über ihm zusammenschlagen, doch nur als den von Gott geliebten, für die Menschheit leidenden, und von der Welt gehaßten. Das bedingt eine ganz andere Anschauung von dem innersten Wesen dieses Leidens — und es kann gar keine Frage sein, daß nur die erstere dem Gedanken des kirchlichen Bekenntnisses und der Anschauung, wie sie sich in den Lehrordnungen und Passionsliedern der Kirche ausspricht, entspricht. Diese verschiedene Auffassung des Leidens Christi bedingt dann aber weiter rückwärts eine verschiedene Anschauung von dem Wesen der Versöhnung selbst, im Zusammenhang mit der Lehre von dem Versöhner, als dem Gottmenschen. Denn nach der kirchlichen Lehre dringt der Gegensatz zwischen Zorn und Gnade, Liebe und Heiligkeit bis in das innerste Herz Gottes hinein, er selbst nimmt diesen harten Gegensatz auf sich, um ihn in sich selbst (als Vater und Sohn, Gott in Christo) zu vermitteln, zu überwinden, aufzuheben; hier, bei Hofmann, haben wir allerdings auch einen Vorgang zwischen dem Vater und dem Sohne, aber jener Gegensatz bleibt außerhalb Gottes, außerhalb des Verhältnisses zwischen dem Vater und dem menschwerdenden Sohn, weil dieser, obwohl den Folgen der Sünde unterstellt, doch nicht selbst den Zorn Gottes trägt, nicht selbst Gegenstand des göttlichen Gerichtes wird. Wenn aber dieß nicht, dann wird sich immer wieder der Zweifel geltend

machen, ob durch Christi Blut und Tod der Zorn Gottes auch wirklich gesühnt, für die Schuld der Welt auch wirklich genug gethan sei? — denn er hat weder jenen an sich erfahren, noch diesen stellvertretend für uns getragen.

Sodann: während nach dem kirchlichen Bekenntniß das was Christus geleistet hat, sich völlig mit dem deckt, was die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit fordert, sie also in Christo sich vollkommen genug gethan hat, so ist es hier eine andersartige Leistung, in welcher sich die göttliche Heiligkeit bethätigen soll. Und eben damit wird auch die Stellung des Menschen, des Sünders, zu der Sache selbst eine andere. Er kann nun nicht mehr mit dem Propheten sagen: „Die Strafe lag auf ihm, damit wir Frieden hätten", er kann nicht mehr, wenn er die wohlverdienten Strafen seiner Sünden, wenn er das gerechte Gericht, das er damit verschuldet hat mit innerem Erschrecken ansieht, auf das Lamm Gottes blicken und sich trösten: „an ihm ist es vollzogen, Er hat es an meiner Statt erlitten, darum verschont mich Gott damit." In dieser Form — es ist dieselbe, die wir in unsern Passionsliedern fanden — kann sich der Glaube nicht mehr aussprechen, obwohl er noch immer nach Hofmann sagen kann: „Gott erläßt mir die Schuld, weil Christus meine Sünde gut gemacht, für mich bezahlt hat." Beides aber ist für mein Heilsbedürfniß keineswegs identisch; denn im ersteren Fall tröste ich mich damit, daß der richtenden Gerechtigkeit Gottes, die den Tod des Sünders fordert und zu deren strengen Anforderungen ich in meinem Gewissen Amen sagen muß, wahrhaft genug geschehen ist; daß von Christo gebüßt und gelitten worden ist, was ich verschuldet habe — und an diesem Trost, den mir die Schrift verbürgt, liegt mir unendlich viel, er gewährt mir eine ganz andere Heilsgewißheit als jener Satz: „daß Christus die aus der Sünde stammende Feindschaft gegen das Heilswerk bestanden hat"; mit ihm allein kann ich mich gegen die Anklage des Gesetzes und gegen den heiligen Zorn Gottes, der mir darin entgegentritt, decken, er allein

thut dem Bedürfniß meines Schuldbewußtseins genug: kein anderer ersetzt mir ihn.

Diese Consequenzen zeigen die Tragweite jener verschiedenen Anschauung über Mittel und Weg der Genugthuung und Sühnung.

Aber selbst abgesehen davon, vermag ich nicht einzusehen, in wiefern überhaupt durch das Widerfahrniß Christi, so wie es Hofmann bestimmt, der Heiligkeit Gottes genug gethan, sein Haß wider die Sünde sich bethätigt haben, und diese gut gemacht (gesühnt) worden sein soll? Ich kann hier schlechterdings keinen innern Causalzusammenhang entdecken. Die Heiligkeit Gottes haßt das Böse und zürnt dem Sünder. An sich nun liegt selbstverständlich in dem Haß der Welt und des Argen nichts, was der göttlichen Heiligkeit genügen könnte; er ist ja vielmehr ihre Negation, die Reaction des Geschöpfes gegen sie. Daß aber diese Reaction uns zu gute gegen den heiligen Mittler sich kehrt und von ihm für uns geduldet wird — darin könnte eine Bethätigung der göttlichen die Sünde hassenden Heiligkeit doch nur dann gefunden werden, wenn dieselbe Reaction das Mittel wäre, durch welches der Zorn Gottes an dem Stellvertreter des sündigen Geschlechtes sich vollzieht, in welchem und durch welches hindurch er ihn persönlich trifft — und in diesem Falle läge das Sühnende gerade in dem Vollzug und in dem Erleiden des Zorngerichtes an der Person und von der Person des Mittlers; oder aber es hätte das Leiden desselben blos die Bedeutung eines Exempels, es wäre eine blose Declaration von Seiten Gottes, daß er, indem er Gnade erzeigt, nicht aufhöre der Heilige zu sein. Letzteres nun will auch Hofmann nicht, Ersteres wird durch die Negation unseres ersten Satzes abgelehnt — und so ergibt sich denn auf jenes in wiefern keine Antwort, es wird nicht einmal klar, wie es zu einer Gutmachung der Sünde im Sinne Hofmanns komme, und noch weniger, wie von da aus die kirchlichen Grundgedanken über Satisfaction und Sühnung zu ihrem Rechte kommen sollen. Es ist dieß

überhaupt der Punkt, an welchem, wie uns dünkt, das System Hofmanns entweder rückwärts oder vorwärts gehen muß; rückwärts von dem Bekenntniß ab, oder vorwärts in die Einheit mit ihm hinein. Wir kommen unten noch einmal auf dieß Dilemma zurück.

3) Wenden wir uns von da sogleich zu dem letzten Punkte, so gehört auch nach Hofmann was Christus gethan und gelitten hat, eben weil es seine, des zweiten Adams Leistung, That Gottes in Christo ist, eo ipso der Menschheit an; auch nach ihm liegt der Grund, daß die Menschheit, so weit sie in ihren Gliedern mittelst des Glaubens auf diese Heilsthat eingeht, nicht mehr Gegenstand des Zorns, sondern der Gnade Gottes ist, der Grund, warum wir von Gott nicht der verdienten Verdammniß anheimgegeben werden, sondern Vergebung und Rechtfertigung empfangen, — liegt allein in dem, was der menschgewordene Sohn Gottes nach dem Willen des Vaters, der zugleich sein eigener ist, und im Vollzug desselben für uns gethan und gelitten hat. Seinem Gehorsam, Leiden und Sterben danken wir es, daß wir einen gnädigen Gott haben. So erscheint das Endresultat auf beiden Seiten als dasselbe.

Allein dem tritt nun freilich wieder die Negation des Satzes entgegen: daß die schuldige Menschheit erst dadurch, daß Christus das Todesgericht für sie erduldet habe, Gegenstand der Gnade Gottes geworden sei. Es heißt „nicht mußte der beleidigten Majestät Gottes zuerst genuggethan werden, damit Gott wieder gnädig sein könne, — damit er gnädig sei" (334, 335); es heißt ferner: „Wir finden in der Schrift immer nur, welches Aeußerste Gott und Christus es sich hat kosten lassen, und nicht, daß Gott dasselbe der Menschheit oder sich selbst zur Bedingung seiner Gnade gemacht habe" (267); „die Leistung Christi ist vielmehr selbst die Verwirklichung seines Gnadenwillens", „Vollzug des sündenvergebenden Heilswillens Gottes" (314); dem gegenüber kann ich nun nicht mehr mit dem Bekenntniß sagen: Christus sua morte recon-

ciliavit nobis patrem, ich kann nicht mehr sagen: Deum nobis propitium reddidit, nicht mehr: sein Tod sei der Erwerbungsgrund der Gnade Gottes für die sündige Welt — und damit wäre dann auch die Versöhnung selbst als wirkliche Wandlung des durch die Sünde provocirten Zornesverhältnisses Gottes zur Menschheit geläugnet, es wäre der Grundgedanke des Bekenntnisses zerstört, die Versöhnung ginge nicht mehr im Herzen Gottes vor — denn er wäre schon an sich der Versöhnte; sie fiele lediglich auf die subjective Seite, was jedoch auch Hofmann so wenig mit seiner Lehre will, daß er es vielmehr abweist. Schriftbeweis 265, 266.

Und so kämen wir hier am Schlusse wieder auf unsern **ersten** Satz zurück. Es zeigt sich, daß er der eigentliche Centralpunkt ist, an dem die Differenz haftet. Wie dieser eine Satz implicite auch schon die übrigen Momente der kirchlichen Versöhnungslehre in sich trägt (S. 94), so wirkt auch seine Negation durch alle weitern Bestimmungen hindurch, und droht selbst dasjenige wieder zu alteriren, worin Hofmann positiv mit dem Bekenntniß übereinstimmt.

Das Alles, und namentlich das Letztere, würde sich mir anders stellen, wenn mit den beiden Sätzen der „Schutzschrift", die ich, so wie sie da lauten, aus dem Schriftbeweis nicht herausgelesen hatte, nämlich: „daß der Sohn Gottes vermöge göttlichen Heilswillens dem Zorn Gottes gegen die sündige Menschheit unterstellt worden sei", und „daß Gott der Heilige sich eben damit ermöglicht habe, die sündige Menschheit, ohnerachtet ihrer Sünde, zu lieben", wenn, sage ich, mit diesen beiden Sätzen voller Ernst gemacht, zunächst also der göttliche Zorn selbst in seiner vollen Tiefe und Energie gefaßt würde. Denn dann wäre von dem ersteren dieser Sätze aus zu sagen: Ist der Sohn Gottes dem Zorn Gottes gegen die Menschheit wirklich unterstellt gewesen, so hat er in dem daß und was er litt, nicht blos menschliche Sünde und satanischen Haß, nicht blos die Folgen der Sünde, die sich aus ihr selbst erzeugen, sondern er hätte jenen Zorn Gottes gegen die Person

des Sünders erfahren, welcher, in der göttlichen Heiligkeit gegründet, den sündigen Menschen von sich ausschließt, dem Tode anheim gibt, und von dem es heißt, daß er hinunterbrenne bis in die Hölle. Der Vollzug des Zornes aber, was ist er anders als das Gericht, das Todesgericht, das Strafgericht an der mit der Schuld und Sünde behafteten Menschheit? Was anders als Manifestation der richterlichen Gerechtigkeit Gottes? War diesem der Sohn unterstellt, dann war sein Leiden wahrhaftig ein Erleiden des Strafgerichts (der poena), dann hat er in seinem Leiden den göttlichen Fluch über die Sünde erfahren, den Tod als den Sold der Sünde „geschmeckt", nicht blos äußerlich, sondern innerlich, ja bis ins innerste Herz hinein. Und damit befinden wir uns dann schon ganz in der Mitte der kirchlichen Gedanken über dieses Mysterium, wir haben dann den ersten inhaltsschweren Satz des Bekenntnisses und mit diesem den Inhalt der folgenden wieder gewonnen; aber von da aus müssen dann auch die meisten der Negationen oder Limitationen fallen, welche der Schriftbeweis der „herkömmlichen Lehre" und damit zugleich dem Bekenntniß entgegenstellt. Das Bedenken aber, welches, wie mir scheint, im Hintergrund liegt, ob und wie der absolut Heilige leiden könne als ein Sünder und was der Sünder leiden soll, das würde dagegen keine Instanz mehr bilden. Denn dabei würde immer stehen bleiben können, was schon Luther andeutete, daß die Form seines Leidens für Ihn eine andere gewesen sei, als die, in welcher einst die Verdammten leiden werden, was schon in dem sine peccato subiit poenam peccati und in dem Begriff eines stellvertretenden Leidens liegt, — es würde immer stehen bleiben können, daß er es im Bewußtsein persönlicher Unschuld erlitten habe, ohne daß es damit aufhörte, Strafe und Strafgericht zu sein. Wir werden Angesichts dessen allerdings sagen müssen: wir stehen hier an einem Mysterium; aber die Sache selbst muß uns unwandelbar feststehen. Denn sie ist das Centrum der großen Heilsthat, an die unser Glaube gewiesen ist.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem andern Satz, daß Gott sich selbst dadurch möglich gemacht habe, die sündige Menschheit zu lieben. Denn wenn dem so ist, dann hat sich in dem Leiden und Sterben des Gottmenschen der Gegensatz, in welchem die göttliche Liebe und Heiligkeit nothwendig der sündigen Welt gegenüber treten, und welcher es jener, der Liebe, unmöglich macht, diese Welt zu lieben, ohne daß die Heiligkeit sich in dem Vollzug des Gerichtes völlig genug thue, — er hat sich dann in dieser geheimnißvollen That vermittelt, menschlich zu reden, ausgeglichen, und damit stehen wir wieder in dem Mittelpunkte, wie des kirchlichen Bekenntnisses, so auch selbst der Versöhnungslehre unserer alt-kirchlichen Dogmatik. Dann aber werden von da aus wiederum die Negationen des Schriftbeweises dagegen sich erledigen. Das Bedenken aber, daß doch diese Thatsache eine in die Mitte der Zeiten fallende sei, während Gott schon von dem Tage des Falles an der sündigen Menschheit Gnade erzeigt und Vergebung der Sünden dargeboten habe, — dieses Bedenken wird sich lösen durch das Zurückgehen auf den ewigen Heilswillen Gottes, auf den vorzeitlichen, aber in Christo Jesu gefaßten Erlösungsrathschluß Gottes. So haben es unsere alten Dogmatiker gelöst — und so löst es wohl Hofmann selbst, wie er einmal anderswo schreibt: „nicht erst möglich gemacht hat sich Gott durch das, was er in Christo gethan hat, die Menschheit zu lieben, sondern er hat sie geliebt auf Grund dessen, was er in Christo thun wollte und liebt sie auf Grund dessen, was er in Christo gethan hat."

Doch damit sind wir schon weit über den engen Kreis, den wir uns gestellt hatten, hinausgeschritten. Ich habe es aber deshalb nicht unterdrücken wollen, weil daraus ersichtlich wird, wie Hofmann auch da, wo er von dem kirchlichen Bekenntniß von der Versöhnung abweicht, doch von einer andern Seite her ihm wieder nahe tritt und sich selbst den

Weg offen gelassen hat, um mit ihm wieder in vollen Einklang zu kommen. Und ich bin der guten Hoffnung, daß ihm dieß durch eine erneuerte Darstellung seiner Lehre gelingen werde zur Freude unsrer theuren Kirche, in der seine Versöhnungslehre so viele schwere Bedenken erregt hat.

Um ihm, meinem theuern Collegen, dazu Anlaß zu geben, habe ich geschrieben in der herzlichen Liebe, die ihre Bewährung darin hat, daß sie sich dem Freunde gegenüber ganz offen ausspricht; und ich habe es zugleich gethan in dem eigensten persönlichsten Interesse, nicht in dem der Wissenschaft, sondern des Glaubens. Denn mein Glaube an die Versöhnung ruht ganz auf der stellvertretenden Bedeutung des Todes Christi. Daß Christus durch sein Leiden und Sterben der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit genug gethan, daß sein vergossenes Blut die Schuld der Welt und also auch die meinige gesühnt, daß Er durch die Hingabe seines Lebens am Kreuz mir die Gnade Gottes erworben hat: das ist der Grund auf den ich meine Rechtfertigung und meine Seligkeit gründe — er wird mich, ich weiß es, nicht betrügen. Und für diesen Glauben finde ich in dem Bekenntniß unserer Kirche den entsprechenden Ausdruck. Darum wehre ich mich gegen jede Theorie, die es mir verkümmern oder verkürzen will. Ich bin aber eben so fest überzeugt, daß es der Schrift gemäß ist; die eigenen Aussagen des Herrn, sein unumstößliches ἀντὶ Matth. 21, 28, sein hiernach zu erklärendes Testamentwort Matth. 26, 28, die ganze Passionsgeschichte, wie sie von den Evangelien berichtet wird, die ganze Reihe der Stellen in den apostolischen Schriften, die theils voraussetzend, theils lehrend von dem Tode der Versöhnung handeln, die alttestamentlichen Vorbilder und Weissagungen, auf die sich das Neue zurückbezieht, insbesondere das dreiundfünfzigste Kapitel des Jesaias: das Alles zusammengenommen läßt es mir nicht zweifelhaft, daß Christus in seinem Leiden und Sterben Objekt eines göttlichen Strafgerichtes gewesen sei, welches er stellvertretend für uns auf sich ge-

nommen hat, und durch welches die Sünde der Welt so-wohl gerichtet als gesühnt worden ist. Den Beweis aus der Schrift zu führen, liegt außerhalb der engen Grenzen, die ich mir hier gestellt habe*); er gehört aber zu den nächsten und dringendsten Aufgaben unserer Theologie; denn mit der Berufung auf das Bekenntniß der Kirche ists allein in dieser großen Sache nicht gethan — das letzte Wort bleibt der Schrift, über welche hinaus auch die Kirche keine höhere Autorität erkennt. Sie legt ihrem Bekenntniß nur deßhalb Wahrheit bei, weil sie seiner Schriftmäßigkeit gewiß ist, und scheut deßhalb auch die freie Prüfung an der Schrift nicht. Sie muß sie in dem vorliegenden Falle dringend wünschen, und ist dabei der Zuversicht, daß das schließliche Resultat die Bewährung ihres guten Bekenntnisses sein wird. Hinwiederum aber wird auch nur die Schriftauslegung zu gedeihlichen Resultaten führen, die von dem Geiste des Bekenntnisses getragen ist. Unter diesem Geiste aber verstehe ich die allgemeinen Grundanschauungen über Sünde, Schuld und Gnade, Vergebung und Rechtfertigung, in denen der Glaube der Kirche lebt.

Möchte es mir gelungen sein, durch die obige geschichtliche Darstellung gezeigt zu haben, wie eng in diese Grundgedanken die Lehre von der Versöhnung, und zwar gerade die, welche das Bekenntniß aufstellt, die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung durch Christi Thun und Leiden verflochten ist. Auf diesen innern unauflöslichen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen (vgl. S. 19) gestatte ich mir schließlich noch einmal hinzudeuten, weil daran eben so viel, ja mehr als an den klarsten Einzelbestimmungen der Symbole liegt.

---

*) Ich muß mir ihn für den dritten Theil der Christologie vorbehalten, in dem ich die Versöhnungslehre wissenschaftlich zu entwickeln habe.

Gott der Herr aber erhalte und stärke uns in der Gemeinschaft des Glaubens und Bekenntnisses, der Liebe und des Gebetes in dieser schweren, schweren Zeit. Er lehre uns selbst, alle unsere etwaigen theologischen oder anderen Differenzen unter diese Gemeinschaft zu stellen, und so, als eine geschlossene Schaar, geeint um das gute Bekenntniß unsrer Kirche, den Kampf zu bestehen mit den feindlichen Mächten, der unserer wartet. Er gebe uns dazu seine Waffen, dann wird uns auch der Sieg nicht fehlen.

S. 40 nach späteren fehlt: kirchlichen.

S. 69 statt justitiae lies justitia.

Nachwort

von

Dr. Th. Harnack.

Schon seit längerer Zeit hatte ich die Absicht, auch meinerseits die von meinem Collegen Dr. v. Hofmann zunächst in seinem „Schriftbeweis" vorgetragene, darnach in den beiden bekannten Abhandlungen erläuterte und in Schutz genommene Versöhnungslehre einer öffentlichen Beurtheilung nach dem Bekenntniß der lutherischen Kirche zu unterziehen. Lediglich durch äußere Umstände, besonders durch eine größere Reise an der sofortigen Ausführung meines Vorhabens gehindert, hatte ich die begonnene Arbeit wieder aufgenommen, als mein College Dr. Thomasius mir seine, hier gedruckt vorliegende Untersuchung im Manuscript mitzutheilen die Güte hatte. Ich mußte alsbald erkennen, daß diese Arbeit insofern die Veröffentlichung der meinigen überflüssig mache, als wir nicht blos in der Hauptsache, d. h. in der Auffassung und Beurtheilung der in Frage stehenden Lehrdarstellung an allen entscheidenden Puncten vollkommen übereinstimmen, sondern auch denselben, von der Natur der Sache vorgeschriebenen Gang der Untersuchung eingeschlagen hatten, indem es uns Beiden, auch nach den stattgehabten Discussionen, vor Allem darauf ankam: aufs neue zu untersuchen und festzustellen, ob und in wie fern jene Darstellung nicht bloß, wie offen vorliegt und wie v. Hofmann und sein Vertheidiger, mein College Dr. Schmid, zugestanden haben, von dem Lehrsystem unsrer alten Dogma-

tiker, sondern auch von dem Bekenntniß- und Lehrgehalt der symbolischen Schriften unsrer Kirche, also von dem in der Kirche gültigen Lehrkanon selbst abweiche?

Denn das ist in der That die Frage, um welche es sich unter kirchlichen Theologen und bei der Beurtheilung der Kirchlichkeit einer Lehrdarstellung in erster Reihe handelt. Erst wenn die Beantwortung dieser Frage zu keinem erwünschten Resultat geführt haben sollte, hat die Untersuchung das weitere Gebiet der Exegese und Geschichte, sowie der Erörterung aller in die Versöhnungslehre einschlagenden dogmatischen und ethischen Grundbegriffe, im Zusammenhang mit dem Hauptprincip des christlich-kirchlichen Glaubens zu betreten. Vorerst aber gilt es sich darüber klar zu werden: was glaubt, lehrt und bekennt die Kirche hinsichtlich der Welt-Versöhnung mit Gott in Christo? Bekennt sie sich zu dieser Grundthatsache unsres Heils nur im Allgemeinen oder in einem bestimmten, specifischen Sinne? Und, wenn das Letztere der Fall ist, wie verhält sich dazu die Lehrdarstellung v. Hofmann's?

Alle diese Fragen sind mir in der vorliegenden Schrift so gründlich und überzeugend beantwortet und zugleich so sehr im Geiste der Wahrheit und der Liebe erörtert, daß ich gern auf die Veröffentlichung meiner Abhandlung verzichtete und mich vorerst, wie hiermit geschieht, mit einer einfachen Zustimmung zu der Arbeit meines Collegen begnüge, und zwar sowohl zu dem historischen Theil, als auch insonderheit zu dem dogmatischen Resultat derselben, das wir gemeinsam nach allen Seiten hin wohl erwogen haben. Ich beschränke mich darum in diesem Nachwort, welches seiner Arbeit beizugeben mir mein College Thomasius auf mein Ersuchen bereitwilligst gestattet hat, auf eine kurze Darlegung der Grundsätze, die meiner Ueberzeugung nach für das Verhältniß der kirchlichen Theologie zum kirchlichen Bekenntniß und zum System unsrer altkirchlichen Dogmatiker bestimmend und maßgebend sind.

Ganz schweigen konnte ich aber nicht. Das verbot mir

schon die Oeffentlichkeit, in welche die Verhandlung nun einmal getreten ist; mehr aber noch die Pflicht sowohl gegen meinen Collegen, von dem ich weiß, daß ihm mit der offenen Aussprache nur gedient ist, als auch gegen die Kirche und die Sache, der wir dienen und die uns Allen höher steht, als die Personen. Mitbestimmend wirkte dabei auch die Rücksicht auf unsre Gegner, denen wir nicht gerechte Ursache geben dürfen, uns für einen Parteihaufen anzusehen und uns vorzuwerfen, daß wir mit dem Bekenntniß der Kirche etwa nur Ernst machten gegen sie, nicht aber auch gegen uns selbst. Gottlob, wir sind keine Partei; und Gott verhüte es, daß wir uns jemals durch die Taktik unsrer Gegner und den Drang der Zeitverhältnisse oder durch das Suchen nach Eignem und durch persönliche Rücksichten bestimmen ließen, Partei zu werden oder zu machen!

Vollends unabweisbar aber erschien mir die Nothwendigkeit einer öffentlichen Theilnahme an der eingeleiteten Discussion, nach Erscheinen der kleinen Schrift meines Collegen Dr. Schmid. Dieser Schrift gegenüber ganz schweigen, hieß mir zu der Meinung Veranlassung geben, als möchte dieselbe an ihrem Theil ein indirecter Ausdruck unsrer gemeinsamen Stellung zu der Streitfrage sein. Daß dies keineswegs der Fall ist, beweist die vorliegende Arbeit. Auch die Schrift von Schmid, so sehr ich mich dessen an ihr freue, in der Erwartung nicht getäuscht worden zu sein, daß sie einen der theologischen Verhandlung würdigen Ton einhalten werde, hat mich doch, weit entfernt mich in der Sache wankend zu machen, in meiner entgegengesetzten Ueberzeugung nur befestigen können. Ich will offen mein Urtheil aussprechen und thue das um so getroster, je mehr ich dabei von der Ueberzeugung ausgehe, daß wir auf Einem Grunde stehend Einer Sache dienen, und zwar einer solchen, welche Gottlob nicht wir zu tragen haben, sondern die uns trägt und verbindet, und welche eine öffentliche Discussion nicht zu scheuen braucht, nachdem diese einmal

zur Nothwendigkeit geworden ist. Der erste und bleibende Eindruck, den ich von jener Schrift empfangen, war der: ist die Bekenntnißmäßigkeit der in Frage stehenden Lehrdarstellung nicht anders zu erweisen, als hier geschehen, will dieser Nachweis nicht mit einfacheren Mitteln gelingen und kann er nicht mit geringeren Opfern erkauft werden, so möchte auf ihn wohl überhaupt Verzicht geleistet werden müssen.

Denn zur Rechtfertigung der Versöhnungslehre v. Hofmann's, die übrigens Schmid sich nicht aneignen zu können erklärt, werden hier — ohne daß auf die Concordienformel gebührende Rücksicht genommen ist — die an sich berechtigten Distinctionen von Dogmatik und Symbol einerseits, und von Form und Substanz oder, wie es auch bezeichnet wird, von Theorie und Dogma andrerseits in einer Weise gehandhabt und ausgebeutet, die ihre großen Bedenken hat, nicht nur sofern sie den specifischen Lehrgehalt unsrer altkirchlichen Dogmatiker so weit preisgiebt, daß auch der kirchliche Boden, mit welchem derselbe innig verwachsen ist, davon mit erschüttert werden müßte, sondern auch sofern sie diesen Boden selbst, das klare und bestimmte Bekenntniß unsrer Kirche, wenigstens was die Versöhnungslehre anlangt, unsicher und vieldeutig macht. Dahin muß ich z. B. die ganze Ausführung S. 38, auf die ich später wieder zurückkommen werde, rechnen; ferner die Behauptung S. 9, daß der Satz der Apologie (S. oben S. 10): Christus sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est „auch anders ausgelegt werden kann“, als im Sinne des Strafleidens, u. a. m. Zu einer solchen Auskunft aber, der letzten, wird die Interpretation unsrer Symbole doch nur dann greifen dürfen und müssen, wenn zuvor nachgewiesen ist, daß der nächstliegende Sinn dem Zusammenhange der symbolischen Darstellung widerstrebt oder daß diese selbst keine Möglichkeit bietet, über den Sinn eines bestimmten Satzes zur Gewißheit zu kommen. Denn welcher Satz des Bekenntnisses, wenn man ihn isolirt, könnte sonst nicht „auch anders“ ausgelegt werden, als er

gemeint ist? Nun bin ich zwar dessen gewiß, daß Schmid weit entfernt ist, solchem Verfahren eine weitere Folge geben zu wollen, aber ich sehe nicht ein, mit welchem Recht wir es unsern Gegnern verwehren könnten, dieselbe oder eine ähnliche Interpretationsweise nun auch bei andern wichtigen Lehrsätzen des Bekenntnisses anzuwenden, um dieselben in Fluß zu bringen und sie in einem an sich unstreitig sehr berechtigten Friedensinteresse ihrer Bestimmtheit zu entkleiden. Was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig. Daß aber unser Bekenntniß hinsichtlich der Versöhnungslehre bestimmt genug redet und darüber keinen Zweifel aufkommen läßt, wie das subire poenam peccati gemeint sei, dafür berufe ich mich auf den in der beifolgenden Schrift gelieferten Nachweis.

Ueberhaupt ist durch die Schrift von Schmid die ganze Angelegenheit wieder auf den Punct zurückgestellt worden, von dem dieselbe ausgegangen ist, auf die oben formulirte Frage: was glaubt und lehrt unser Bekenntniß hinsichtlich der Weltversöhnung? Nicht handelt es sich in dieser Controverse, wie v. Hofmann zuerst sie gefaßt hat und wie auch Schmid mit ihm behauptet, um Wahrung der berechtigten theologischen Freiheit gegen eine falsche Bindung der Theologie durch die kirchliche Dogmatik. Denn auch abgesehen davon, daß Schmid selbst darauf hinweist, wie Philippi sich selbst nicht so ängstlich an die kirchliche Dogmatik gebunden, als er Hofmann an dieselbe soll gebunden haben wollen, so liegt die Frage durchaus nicht auf diesem Formgebiet. Auch sollten wir billig mit dergleichen Vorwürfen gegeneinander zurückhalten. Zur Sache selbst helfen sie nichts, dagegen pflanzen sie leicht eine Wurzel persönlicher Bitterkeit, die wir unter uns nicht aufkommen lassen dürfen. Ja sie trüben von vorn herein das Urtheil und führen leicht irre, indem wir im einseitigen Kampfe gegen ein vermeintliches oder wirkliches gesetzliches Lutherthum unvermerkt die Grenze überschreiten können, jenseits welcher das von uns gleichermaßen

abzuweisende subjectivistische Freiheitsgelüsten in seinen verschiedenen Gestalten das Land beherrscht.

Wir Alle sind aber darin einig, daß eine gesunde Kirchlichkeit sich ebenso entschieden für eine schrift- und bekenntnißmäßige Erneuerung und Fortbildung des kirchlichen Lehrsystems offen zu erhalten, als sie sich mit ihrer Theologie ernstlichst dem Bekenntniß zu unterstellen und sich nach dieser Norm die schonungsloseste Selbstkritik aufzuerlegen hat. Das Erste wollen wir geltend machen, zur Ehre der Wahrheit, die eine freimachende und freilassende Autorität ist, und solchen scheelsehenden Gegnern zum Trotz, die nichts lieber hätten, als daß wir die lutherische Kirche und Theologie an unsrem Theil zur Mumie erstarren ließen, damit das Mausoleum, welches sie mit möglichster Nachahmung des Kirchenstyls zu ihrer feierlichen Bestattung schon auferbaut haben, ihnen nicht leer stehen bleibe. Das Andere wollen wir selbst an uns üben durch Gottes Gnade und von einander erwarten, daß wir in gesteigerterem Maße und mit verschärfterem Blicke uns diesen Bruderdienst gegenseitig leisten, je heiligere Güter des gemeinsamen Glaubens dabei auf dem Spiele stehen, je ernster die Zeiten und je mehr die Versuchungen darnach angethan sind, daß nur gemeinsames Wachen und gegenseitiges Mahnen ihnen wird widerstehen können.

Und wer unter uns vollends den lohnenden und verantwortungsvollen Beruf empfangen hat, an der Fortbildung des kirchlichen Lehrsystems durch Eröffnung neuer Bahnen zu arbeiten, der wird nothwendig mit dem Muth selbständigen Theologisirens die Demuth der Selbstverläugnung zu verbinden haben und vorkommendenfalls sich bereit halten müssen, seine Arbeit dem Bekenntniß gemäß umzugestalten, sei es auch, daß ihm dabei kein leichtes Opfer zugemuthet würde. Wollen wir uns nicht des Gottversuchens schuldig machen und unsre Kirche verwegen der äußersten Gefahr aussetzen, namentlich in einer Zeit, wo so Viele aufs emsigste und voller Selbstzufriedenheit

beflissen sind, den Ast zu untersägen, auf dem sie sitzen, so können und dürfen wir von jener Freiheit nur in dem Maße Gebrauch machen, in welchem wir treu halten, was uns übergeben ist, in welchem wir uns rückhaltslos binden lassen durch die Wahrheit, die wir in dem schriftgemäßen Bekenntniß unsrer Kirche haben, und zu deren Dienern, Haushaltern und Wächtern uns der Herr eingesetzt hat. Hier liegt nothwendigerweise der eigentliche Standort des kirchlichen Theologen und der Schwerpunct seiner theologischen Aufgabe. Denn die Wahrheit sichert uns auch die Freiheit, nicht umgekehrt. Dabei wird die Theologie in unsrer Mitte, wie es von jeher in der Kirche gewesen, unvermeidlich einen doppelten Charakter annehmen: bei den Einen einen mehr conservativen, bei den Andern einen mehr progressiven. Bleiben Beide nur fest im Bekenntniß gewurzelt, so sind sie nicht widereinander, sondern dienen miteinander zur Erbauung der Kirche des Herrn, die nicht nur Raum für Beide hat, sondern die zu ihrem gedeihlichen Wachsthum des Zusammenwirkens Beider schlechterdings bedarf.

Aber in dem Bekenntniß gewurzelt sein, wahr und fest, als Christ und als Theologe, das heißt uns — und ich meine hierbei aus unsrem Gesammtbewußtsein zu reden — nicht blos **das** bekennen, **was** die Kirche bekennt, sondern auch so bekennen, **wie** sie bekennt, also: **aus dem Geist und Glauben der Kirche**, und darum sowohl in derjenigen Bestimmtheit und Vollständigkeit, als auch in demjenigen, sich gegenseitig beleuchtenden und begründenden Zusammenhange und in derjenigen Gliederung mit ihr bekennen, in welcher das Ganze der kirchlichen Bekenntnißschriften die einzelnen Artikel des Glaubens mit den sie constituirenden Momenten in sich enthält und vereinigt.

Und ferner, bekenntnißmäßig theologisiren, das heißt uns wol Substanz und Form, Sache und Ausdruck unterscheiden, aber nicht beide so von einander scheiden, daß die Substanz nicht mehr als die formfreie, sondern als die formlose behandelt wird, indem man ihre Form ins Unbestimmte zieht oder

als etwas rein Accidentelles oder bloß Theoretisches zerschlägt, in der irrigen Voraussetzung den Inhalt dennoch finden, richtig bestimmen und angemessener wiedergeben zu können. Die symbolisch fixirte kirchliche Glaubens- und Gedankenwelt läßt sich nicht so zerstören, um sie „kühn im eignen Busen wiederaufzubauen".

So frei sich also auch die kirchliche Theologie bewege, sie hat immer Beides zu beachten und zu respectiren: die Gesammtanschauung, von der eine bestimmte Bekenntnißwahrheit getragen ist, und den Ausdruck, den dieselbe daher empfangen hat. Denn das zu verarbeitende Object der kirchlichen Theologie, das ihr zur wissenschaftlichen Erkenntniß und Lösung übergebene Glaubensproblem, sofern und soweit es Inhalt des kirchlichen Symbols bildet, ist niemals etwas Isolirtes oder Formloses, sondern eben die Bekenntnißwahrheit in ihrer Bestimmtheit durch den gegebenen Gesammtzusammenhang und in der Einheit ihrer Substanz und Form. Nicht irgend welche Rechtfertigung z. B., sondern nur die durch die Imputation der Gerechtigkeit Christi geschehende; nicht irgend welche Selbstmittheilung Christi im Abendmahl, sondern die mittelst der manducatio oralis sich vollziehende u. s. w., ist Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses und demgemäß Substrat und Object der bezüglichen kirchlich theologischen Arbeit. Ebenso ist es auch nicht irgend welche Versöhnung durch Christum, etwa nur eine durch Vernichtung der Sündenmacht die Heiligkeit Gottes sühnende und seine Gnade offenbarende, sondern diejenige, welche der Heiligkeit Gottes durch Erdulden eines Strafleidens genug thut, welche die Gnade nur durch Erwerbung derselben offenbart, welche die Macht der Sünde nur durch Aufhebung ihrer Schuld bricht und welche sich deshalb auch nur durch die satisfactio vicaria, durch ein „opus satisfactorium pro culpa et poena, placans iram Dei" (Apol. pag. 252) vollziehen kann.

Ich kann darum Schmid nicht Recht geben, wenn er S. 38 behauptet: dem kirchlichen Bekenntniß sei nur das aus

der Schrift gewiß und Gegenstand des Bekenntnisses, „daß durch den Tod Christi die Versöhnung beschafft ist“. Alles Weitere soll als theologumenon zu betrachten sein, als Theorie, welche der kirchliche Theologe nicht nothwendig sich anzueignen brauche. Denn, heißt es S. 48, die Bekenntnisse haben richtig unterschieden zwischen dem, was ihnen aus der Schrift gewiß war und zwischen dem, womit sie die in der Schrift enthaltenen Aussagen und Thatsachen sich erklären und deuten zu können glaubten. Ich kann nicht annehmen, daß Schmid diesen bedenklichen Gebrauch, den er von der Unterscheidung des Daß und des Wie an unsren Symbolen macht, auf alle Dogmen in denselben wird ausdehnen wollen. Eine solche Ausdehnung dieses Verfahrens würde er gewiß ablehnen; denn dieselbe hätte eine unermeßliche Tragweite, striche die ganze Bekenntnißarbeit der Kirche, würfe uns ins Apostolicum zurück, und machte alle Zustimmung zum Bekenntniß illusorisch.

Das freilich ist gewiß und unbestreitbar, unsre Symbole wollen sich immer nur zu dem einigen und selbigen, alten und einfachen Daß der christlichen Heilsthatsachen und Heilswahrheiten bekennen, aber indem sie eben Dieses und nichts Anderes gegen Eingriffe und Angriffe schützen und der Kirche erhalten wollen, vermögen sie es nicht ohne das Daß näher zu bestimmen, und das geschieht eben durch das Wie. Letzteres gehört darum in seinem Maße so gewiß mit zum Bekenntnißinhalt, als das entwickelte Symbol deshalb nichts an dem Wesen und dem Recht des Bekenntnisses einbüßt, weil es das entwickelte ist. Dennoch kann allerdings der Fall eintreten, daß bei einer einzelnen concreten Lehre der kirchliche Theologe, nur principiell gebunden, sich hinsichtlich des Wie vollkommen frei zu bewegen vermag; aus dem einfachen Grunde, weil das Bekenntniß noch nichts Bestimmtes darüber festgesetzt hat. Steht es vielleicht so mit der Lehre von der Versöhnung?

Sagen unsere Symbole über dieselbe nichts mehr, als „daß durch den Tod Christi die Versöhnung beschafft

ist?" Ich will die Grenzen noch enger ziehen: sagen sie darüber in den eigentlichen Bekenntnißsätzen nichts mehr? So behauptet Schmid. Gesetzt dem wäre so, dann müßte ich dagegen behaupten, und der Beweis wäre nicht schwer zu führen, daß die symbolische Rechtfertigungslehre unsrer Kirche, consequent durchgeführt, im Wesentlichen keine andere Versöhnungslehre zuläßt, als diejenige der Reformatoren und der Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts; ohne diese ist auch jene mit systematischer Consequenz nicht zu halten. Angenommen also, es verhielte sich so, wie Schmid behauptet, so wäre der kirchliche Theologe bei seiner Construction der Versöhnungslehre kirchlich nur durch jenen allgemeinen Satz, aber in der Bestimmtheit, die ihm das materiale Princip von sich aus aufprägt, gebunden. So liegt aber die Sache thatsächlich nicht. Es wird in Abrede gestellt werden müssen, daß unsre Symbole von der Versöhnung nichts weiter bekennen, als daß dieselbe durch den Tod Christi hergestellt sei; und daß ihnen nur dieses Daß aus der heiligen Schrift gewiß sei. Den ausführlichen Beweis dafür liefert die vorliegende Schrift von Thomasius. Darum will ich unter Hinweisung auf dieselbe, hier nur daran erinnert haben, daß unsre Symbole in einer sehr bestimmten, also das Wie mit einschließenden Weise von dieser Versöhnungsthat reden, und daß sie diese näheren Bestimmungen in eigentlichen Bekenntnißsätzen aussprechen. Denn schon die Conf. Aug. z. B. bekennt Art. 4, daß die Versöhnung eine durch Satisfaction erwirkte sei (qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit); und die Form. Conc. bekennt (Sol. Declar. III. pag. 622 ff.), daß die Genugthuung in dem ganzen Gehorsam der ganzen Person Christi bestehe und daß durch sie der ewigen und unveränderlichen Gerechtigkeit Gottes genug gethan sei (Quare credimus, docemus et confitemur, quod tota totius personae obedientia, quam ille Patri usque ad ignominiosissimam crucis mortem nostra causa praestitit, nobis ad justitiam

imputetur ..... Ideo (obedientia) est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae (quae in lege revelata est) satis sit factum. Diese nur beispielsweise angeführten Sätze gehören doch offenbar zum credimus, docemus et confitemur, obgleich in ihnen nicht nur etwas über das Daß, sondern auch über das Wie der Versöhnung ausgesagt ist.

Ueberhaupt ist die von Schmid vorgetragene Unterscheidung zwischen Theorie und Dogma, so wie er sie hinstellt, eine den Bekenntnißschriften und ihren Verfassern fremde. Wohl unterscheiden sie ernst und bestimmt zwischen der heiligen Schrift und den Symbolen; jene ist ihnen die alleinige Richterin, Regel und Richtschnur, diese sind ihnen nicht Richter, sondern „Zeugniß und Erklärung des Glaubens", wie jederzeit die Schrift verstanden und ausgelegt worden, und demgemäß „eine Anleitung", nach welcher in der Kirche „alle Lehren angestellt und was derselben zuwider, als unsres Glaubens einhelliger Erklärung entgegen, verworfen" werden soll. Daran hat auch die kirchliche Theologie unbedingt festzuhalten. Die Symbole binden nicht und niemals um ihrer selbst willen, sondern lediglich um der Schrift willen. Ihre kirchliche Autorität tragen sie nur zu Lehen von der heiligen Schrift. Solum Dei verbum condit articulos fidei. Aber bei der Ueberzeugung, welche die Verfasser von der Schriftmäßigkeit ihres Bekenntnisses haben — eine Ueberzeugung, welche ja auch die innerkirchliche Voraussetzung der Autorität des Symbols bildet, ohne die Forderung steter Neubewährung und Weiterentwicklung desselben auszuschließen — bei der Art, wie sie sich mit ihrer ganzen Lehre mitten in die Schrift hineinstellen und in ihr sich bewegen, liegt ihnen jene abstracte Unterscheidung von Dogma und Theorie viel zu fern.

Wenn uns nun auch diese Thatsache nicht hindern darf, zwischen den stricten Bekenntnißsätzen und ihrer theoretischen Ausführung und Begründung dennoch zu unterscheiden, so muß sie

uns doch hindern, dieser Unterscheidung einen solchen Sinn zu geben und von ihr eine solche Anwendung zu machen, welche die lebensvolle Einheit des Bekenntnißganzen zerstören und das Bekenntniß überhaupt illusorisch machen müßte. Das würden wir aber verschulden und würden das Kind mit dem Bade ausschütten, wollten wir jene Unterscheidung in abstracter Weise durchführen und alle theoretischen Explicationen, die doch einen so bedeutenden Theil unsrer Symbole bilden, so behandeln, als seien sie sofort und schlechthin aus dem bindenden Gehalt des Bekenntnisses auszuschließen. Abgesehen davon, daß eine solche Scheidung an vielen Punkten mit objectiver Sicherheit gar nicht durchzuführen wäre, daß sie an anderen nicht zu vollziehen wäre, ohne den lebendigen Körper, mit dem wir es hier zu thun haben, tödtlich zu treffen, — sie würde auch für den Hauptzweck, um dessetwillen sie unternommen werden soll, für die Frage nach der Freiheit oder der Gebundenheit der kirchlichen Theologie nicht das leisten, was von ihr erwartet wird. Sie träte beiden zugleich zu nahe: der Freiheit, indem sie doch nicht umhin könnte, an bestimmte formulirte Sätze zu binden, und zugleich der Gebundenheit, indem sie den Sinn dieser Sätze verallgemeinern und eben dasjenige frei geben würde, worin der kirchliche Glaube sich gebunden weiß.

Die Frage ist übrigens, wie Jedermann bekannt ist, eine schwierige und noch zu wenig principiell erörterte. Irre ich nicht, so möchte der Zeitpunct eingetreten sein, wo die kirchliche Theologie dazu von außen und von innen gedrängt wird, sich grade darüber klare und bestimmte Rechenschaft zu geben. Die folgende Darlegung will dazu einen geringen Beitrag liefern.

Zu Beantwortung jener Frage wird man der Unterscheidung von Substanz und Form des Bekenntnisses nicht aus dem Wege gehen können und dürfen. Allerdings will diese Unterscheidung durch eine genaue Praecisirung gegen den Mißbrauch sicher gestellt sein, der so häufig mit ihr ge-

trieben wird; nicht aber kann uns dieser Umstand bestimmen, sie fallen zu lassen. Denn sie hält vor Allem den Grundsatz aufrecht, daß die Gebundenheit des kirchlichen Theologen dem Bekenntniß gegenüber primitiv und wesentlich eine innerliche, lebendige, eine Uebereinstimmung mit dem Geist und dem Glauben der Kirche ist, aus welchem heraus diese bekannt hat, was und wie sie bekennt. Nur eine solche Gebundenheit entspricht der Natur des Objects, um welches es sich hier handelt; nur sie und keine andere giebt der Kirche diejenige Bürgschaft, deren sie für die in ihrer Mitte und in ihrem Namen geübte öffentliche Lehrthätigkeit bedarf; und nur sie gewährt auch dem Einzelnen diejenige Freiheit, die er zu beanspruchen berechtigt ist. Ja sie allein entspricht auch dem Wesen der lutherischen Kirche und der Gewißheit, welche dieser hinsichtlich der Schriftmäßigkeit ihres Bekenntnisses inne wohnt. Denn nur unter dieser Voraussetzung, daß sie nämlich selbst in der Wahrheit stehe, und daß die Wahrheit, die sie bekennt, sich Jedem ernstlich nach ihr Forschenden als solche erschließen und bewähren werde, darf eine Kirche ein so tief innerliches Gebundensein beanspruchen, ohne dem Worte Gottes und dem Recht der Persönlichkeit zu nahe zu treten, und kann sie zugleich äusserlich so frei lassen, ohne sich selbst der Gefahr der Auflösung auszusetzen. Jede Kirchengemeinschaft dagegen, die ihres Bekenntnisses nicht aus dem Worte Gottes schlechthin gewiß ist, wird entweder auf jene Bindung ganz oder theilweise verzichten, denn sie muß freilassen, weil sie sich selbst nicht binden will; oder sie wird nicht innerlich, sondern äußerlich, durch die Form und den Buchstaben binden, weil sie anders sich nicht erhalten und durchsetzen kann. Letzteres widerstrebt durch und durch der Natur der lutherischen Kirche und ihrer Symbole; deshalb haben ihr auch jene nach dieser Richtung hin statt gehabten Bestrebungen im siebenzehnten Jahrhundert so tiefe Wunden schlagen müssen. Die schmerzliche Lehre, die sie da empfangen, darf sie niemals vergessen. Ihr entspricht und ihr genügt die formelle Ge-

bundenheit nicht, welche zugleich zu viel frei giebt und zu viel bindet; sie beansprucht die substanzielle, welche wahrer gründet und tiefer bindet, sichrer schützt und zugleich freier läßt, weil sie nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen geht.

Streng genommen ist darum die kirchliche Theologie an sich betrachtet an keine Lehrform als solche gebunden, wenn sie nur in der That und Wahrheit mit ihrem Glauben festgewurzelt steht in der wahren, wirklichen und vollen Substanz des kirchlichen Glaubens. Die Symbole binden den Theologen nicht, sofern er eben ein solcher ist, sondern sofern er Christ und Glied der Kirche und als ein solcher Theologe ist. Je mehr er mit seinem Glauben und Leben mitten in dem der Kirche steht und sich eins weiß mit ihr, um so freier kann er sich in der theologischen Form bewegen. Aber wie diese freie Bewegung an sich noch kein Zeichen ist für jene feste Zusammengeschlossenheit mit dem Glauben der Kirche, so ist ein relatives Verzichtleisten auf dieselbe noch kein Beweis dagegen. Im Gegentheil, so gewiß der kirchliche Theologe nach der einen Seite Macht hat, mit dem Apostel zu sagen: Alles ist euer; so wird er sich doch hüten, daß seine Freiheit ihn nicht gefangen nehme, und wird darum jenes apostolischen Kanons, welcher der christlichen Freiheit überhaupt gilt, auch bei seiner theologischen Freiheit eingedenk bleiben: ich habe es zwar Alles Macht, aber es frommt nicht Alles und es erbaut nicht Alles (1 Cor. 10, 23). Denn der Schaden wäre für beide Theile kein geringer, wenn die Theologie im Bewußtsein ihrer Freiheit sich von der Kirchensprache so weit als möglich entfernen wollte. Sie darf ja auch nie vergessen, daß sie im Dienste der Kirche steht, und daß ihr von dieser die große Aufgabe gestellt ist, die zukünftigen Diener der Kirche zu bilden. Dennoch bleibt es der theologischen Wissenschaft grundsätzlich unverwehrt, sobald sie es nur um der Wahrheit und nicht um der Freiheit willen thut, zu versuchen, ob es ihr gelinge, denselben Wahrheits- und Glaubensgehalt in eine

sprechendere oder ansprechendere Form zu bringen. Die praktische Lehrthätigkeit dagegen wird sich, schon um der Wichtigkeit willen, welche die Erhaltung einer bestimmten Lehrtradition in den Gemeinden hat, ferner um der Gemeinfaßlichkeit willen des kirchlichen Sprachgebrauchs, endlich um nicht das Volk und die Jugend zu verwirren, von solchen Versuchen fern zu halten und sich enger an die Bekenntnißform anzuschließen haben.

Bei dieser Stellung zu unsrer obigen Hauptfrage hängt nun aber Alles davon ab, daß wir die Substanz unsrer Symbole sowohl gegen eine mögliche Verengung derselben, als gegen die thatsächliche Verallgemeinerung sicher stellen, die sie gegenwärtig so häufig zu erleiden hat; daß wir uns klare und befriedigende Rechenschaft darüber geben: was ist Bekenntnißsubstanz und wie ist dieselbe zu gewinnen?

Substanz und Form, Gehalt und Gestalt des Bekenntnisses sind aber keineswegs identisch mit dem Dogma und der Theorie in demselben, wie Schmid zu meinen scheint, wenn ich ihn recht verstehe. Denn die Substanz lebt in der Totalität des Bekenntnisses, wie die Seele im Körper. Sie hat zwar gewisse Hauptorgane, die stricten Bekenntnißsätze, in denen sie je nach der Bedeutung derselben sich unmittelbarer ausspricht, aber sie lebt und webt dennoch in dem ganzen Corpus der Symbole, auch in den theoretischen Ausführungen derselben, wie später zu zeigen sein wird. Umgekehrt eignet gerade dem Dogma eine sehr bestimmte, feste Form. Wollten wir also den ersten Gegensatz auf den letzteren zurückführen und der Substanz das Dogma, der Form die Theorie zuweisen, so würden wir einerseits eine unlebendige Scheidung an dem Object vornehmen und andrerseits in der Bestimmung dessen, worin das Subject gebunden und worin es frei ist, fehlgreifen müssen. Die Substanz will also auf andere Weise bestimmt und gewonnen sein.

Zunächst müssen wir die unentwickelte und die entwickelte Substanz, gleichsam die Kindes- und die Mannes-Seele im Bekenntniß der Kirche unterscheiden. Wehe dem

Manne, welchem unter dem Heranreifen seiner Seele die ursprüngliche Einfalt derselben verloren gegangen; er hat sich selbst verloren. Und wehe der Kirche und ihrem Bekenntniß, welches auf dem Wege seiner Entwicklung sich so verstiegen hat, daß es sich nicht mehr jederzeit und von jedem Puncte aus zur ursprünglichen schlichten Glaubenseinfalt und zum einfachsten Ausdruck derselben zurückzufinden, daß es nicht seinen ganzen mannichfaltigen Reichthum wieder an die Einheit und Fülle der unmittelbaren Glaubenssubstanz zurückzugeben und aus ihr wiederzunehmen vermag. Dieser fortwährende Proceß des sich Zurückziehens und sich Besinnens des Glaubens auf seinen einfachsten Gehalt, und des Auseinanderlegens eben dieses Gehaltes in der ganzen gegliederten Fülle und Bestimmtheit, zu welcher er auf dem Wege der Geschichte, der Erfahrung und im Verkehr mit dem göttlichen Worte herangereift ist, — das ist der eigentliche tiefste Lebensproceß des wachsenden, kämpfenden Glaubens; und ein Kirchenbekenntniß, welches diesen unmöglich machte, würde auch den Glauben unmöglich machen.

Unentwickelte und entwickelte Glaubenssubstanz verhalten sich also zu einander nicht wie die Vergangenheit zu einer ihr fremd gewordenen Gegenwart, auch nicht wie Dogma und Theorie, sondern sind das einige und selbige Wahrheitsleben des Glaubens in der untrennbaren Verbindung und Wechselbeziehung seiner concentrirten Einheit und seiner gegliederten Bestimmtheit. Die Entwicklung selbst aber, welche der Glaube der Kirche durchgemacht hat, ist eine doppelte: eine extensive und eine intensive, indem unter gegebenen historischen Bedingungen theils neue Dogmen hervorgetreten sind, theils die schon vorhandenen eine größere und schärfere Bestimmtheit erhalten haben. Und eben in dieser, so gearteten und gewordenen Substanz kirchlichen Glaubens, dem eigentlichen und vollen Credo desselben weiß und bewegt sich der kirchliche Theologe heimisch und frei; eben diese ist es, die ihn bindet, weil sie zugleich die Substanz seines eignen Glaubenslebens bildet. Seine Ge-

bundenheit ist zugleich seine Freiheit. Und zwar bindet ihn die Substanz nicht bloß in ihrer unmittelbaren Einheit, sondern auch in ihrer entwickelten Bestimmtheit, denn eins ist von dem andern nicht zu trennen. Mit der Kirche bekennen, heißt darum, wie wir oben gesagt, das bekennen, was sie bekennt, und so bekennen, wie sie bekennt. Beides, das Was und das Wie, gehört zum Bekenntnißgehalt. Ebendeshalb ist hier aber bei dem Wie nicht schon an den formellen Ausdruck zu denken, sondern an die innere Bestimmtheit, welche einer gegebenen Glaubenswahrheit in ihrer lebendigen und gegliederten Einheit mit dem Ganzen des Bekenntnisses eigen ist.

Diese Bestimmtheit empfängt jeder articulus fidei, sofern er schon Gegenstand kirchlich-symbolischer Glaubensarbeit geworden und in dem Maße, als er es geworden, nach zwei Seiten hin: negativ, nach aussen hin durch die Antithesen, in welchen die Kirche, geschichtlich herausgefordert durch den Widerspruch, Alles das verneint, was der heiligen Schrift widerspricht und wovon an dieser Stelle die Substanz ihres Glaubens in ihrer Wahrheit, Einheit und Reinheit bedroht ist. Positiv, nach innen zu: durch den herrschenden Grundcharakter des Bekenntnisses selbst, durch die innere Begründung und Beseelung, Gestaltung und Begränzung, welche hier dem einzelnen Gliede aus seinem Zusammenhange mit dem Grundprincip, mit den Hauptgliedern und mit der durchgreifenden praktisch-christlichen Tendenz des Bekenntnisses zu Theil wird. Indem von außen her der Versuch gemacht wird, der Kirche etwas von ihrem Glauben zu nehmen, wird ihr, wenn sie fest und treu sich dessen erwehrt, innerlich gegeben, und auf diesem Wege äußern Kampfes und innern Wachsthums entwickelt sich die eine und selbige Glaubenssubstanz nach verschiedenen Seiten zu ebenso viel Positionen, als Negationen diesen Inhalt angefochten, ihn zu verkümmern oder zu beseitigen gedroht haben. Auf eben diesem Wege ist aber auch die Form des Bekenntnisses entstanden, als der sprachliche Ausdruck des Ergebnisses von jenen äußern Kämpfen

und innern Erlebnissen der Kirche in einer gegebenen Epoche. Zwar wird dieselbe um dieses ihres Ursprungs willen die Präsumtion für sich haben, am bezeichnendsten das auszudrücken, was der Glaube in ihr hat aussprechen wollen, aber theils wird das nicht in gleichem Maße von jedem Ausdruck und jeder Formel gelten können, theils trägt jede, verglichen mit der Substanz, den Charakter des Zeitlichen und Unzulänglichen an sich, so daß von jeder an ihrem Theil jenes „non ut aliquid diceretur, sed ne taceretur" gilt, und überhaupt von der ganzen Form gesagt werden kann, was Luther von dem Ausdruck „Person" sagt: „ist wohl nicht genug geredet, sondern gestammelt; aber wie sollten wir ihm thun? Wir können's nicht besser." Das wird aber auch von jeder neuen Form gelten, unter Umständen sogar in höherem Maße, als von der alten; im günstigsten Falle wird sie immer nur ein relativ Besseres zu bieten im Stande sein.

Wegen dieser ihrer Beschaffenheit kann die Form an sich nicht binden, dennoch ist sie nicht etwas Gleichgültiges, sondern wohl zu beachten und sorgfältig zu pflegen, wegen der großen Bedeutung, die sie für die Auffindung, die sichere Gewinnung und richtige Bestimmung der Bekenntnißsubstanz hat. Wir kommen damit auf unsre letzte Frage.

Für die sichere Gewinnung des Bekenntnißgehalts sind in erster Reihe die stricten Bekenntnißsätze mit ihren Antithesen und ihren ausgeprägten positiven Ausdrücken und Formeln von maßgebendem Werth. Denn um zu erkennen, was die Kirche hinsichtlich einer bestimmten christlichen Glaubenswahrheit hat bekennen wollen, muß man erkannt haben, um was es sich dabei im Leben der Kirche nach aussen und innen, also nicht bloß theologisch-, sondern historisch- und praktisch-kirchlich gehandelt hat. Dazu leistet uns allein die Form den erforderlichen Dienst. Denn, entstanden unter den oben bezeichneten negativen und positiven Bedingungen, läßt sie uns den Weg erkennen, auf welchem die Kirche von innen nach außen gehend, ihrem Glauben diesen Ausdruck

gegeben hat, und zeichnet uns die Bahn vor, auf welcher wir von außen nach innen vorschreitend, uns mit Sicherheit des Glaubensinhalts in seiner substanziellen Bestimmtheit zu bemächtigen im Stande sind. Diese letztere ist jedoch eine verschiedene bei den verschiedenen Dogmen, da nicht alle symbolisch ausgesprochenen Dogmen eine gleiche Geschichte durchgemacht haben. Bei keinem fehlt es zwar an irgend welchem Zusammenwirken der negativen und der positiven Factoren, aber nicht stehen bei Allen diese beiden Seiten in gleichem Verhältnisse zu einander. Je nach den geschichtlichen Veranlassungen sind die einen mehr und vollständiger ausgearbeitet nach der innern, positiven Seite, die andern mehr nach der äußern, negativen. Und wiederum in letzterer Hinsicht kann die Kirche bei einem Dogma schon herausgefordert worden sein, ihre Antithese mehrseitig zu formuliren, während sie bei einem andern nur nach einer Richtung hin die Glaubenswahrheit zu schützen bisher Gelegenheit gehabt hat. Diese Bedingungen und Unterschiede wird die symbolische Theologie sorgfältig in Betracht zu ziehen haben, theils damit sie nicht eigenmächtig die Substanz des kirchlichen Glaubens so oder da bestimme, wie oder wo sie das Bekenntniß nicht bestimmt hat, theils damit sie nicht willkürlich dieselbe erweitere und sie der schon gewonnenen und gegebenen Bestimmtheit entkleide.

Zu dem Ende hat sie nun auch in nächster Folge die theoretischen Explicationen zu beachten und zu befragen, die einen nicht geringen Theil unsrer Symbole ausmachen. Diese sind freilich an und für sich und sofort noch weniger als Inhalt des eigentlichen Bekenntnisses geltend zu machen, aber für die Ermittlung und Feststellung des letzteren sind sie von so wesentlicher Bedeutung, daß wir uns den Weg zum Verständniß unsrer Symbole verbauen würden, wollten wir abstract zwischen Dogma und Theorie scheiden und der letzteren gegenüber uns indifferent verhalten. Mag der Theologe sie sich aneignen wollen und können oder

nicht, das ist eine andere Frage und unterliegt andern Kriterien; sie aber umgehen oder bei Seite liegen lassen darf er durchaus nicht, wenn sichs um die Bestimmung des Bekenntnißgehalts handelt. Das gestattet auch weder die innige Verflechtung von Substanz und Form, und von Dogma und Theorie in unsren symbolischen Schriften, noch die eigenthümliche Natur der in ihnen enthaltenen doctrinellen Erörterungen.

Unterscheiden wir nur zwischen Theorie und Theorie. Während nemlich die theologischen Theorien der neuern Zeit großentheils den Charakter apriorischer Constructionen tragen, indem hier lediglich im wissenschaftlichen Interesse mit Begriffen und Kategorien operirt wird, welche entlehnt aus einem bestimmten philosophischen System oder eklektisch zusammengetragen aus mehren, dem Stoffe widerstreben und ihm Gewalt anthun; während man es ihnen bald abmerkt, daß sie auf einem anderswoher gewonnenen Untergrunde ruhen, der nicht wenig störend auf den Ausbau des ganzen Systems einwirkt (ich erinnere nur an das beliebte Theologumenon von der anthropologischen Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes) — verhält es sich mit den theoretischen Ausführungen in unsren Symbolen, wie überhaupt bei unsren Reformatoren, gar anders. Zwar kennen auch sie jene Weise des Theoretisirens sehr wohl, da eben von ihr die Scholastik ganz und gar überwuchert war, aber sie verwerfen dieselbe aufs bestimmteste als „otiosa speculatio", und stellen solcher Theologie des Wissens ihre Theologie des Gewissens mit den ihr eignen theoretischen Entwicklungen gegenüber. Diese selbst aber, im praktischen Glaubensinteresse unternommen — ut perterrefactae conscientiae et perturbatae mentes piam, certam firmamque consolationem habeant — sind nicht vorgefaßte Theorien, aus denen die Thatsachen und Wahrheiten des Heils erklärt werden, nicht von außen herzugebrachte Voraussetzungen, apriorische Deductionen und Begründungen, sondern Resultat und Product, theoretische Selbstexplicationen

und organische Verknüpfungen jener Thatsachen und Wahrheiten, zu denen ihr Glaube sich bekennt. Ob sie jedesmal genügen, für uns genügen, die wir mit neuen wissenschaftlichen Mitteln ausgerüstet, andern Anforderungen zu entsprechen haben, das ist eine andere Frage; genug, der Ursprung, die Art, die Tendenz ist unstreitig die bezeichnete, und darin haben wir ihnen nachzueifern. Denn diese Theorien sind eben nicht producirt von einem anderweitig bestimmten Denken über jene Wahrheiten und um dieselben herum, sondern von einem solchen Denken aus dem Glauben über denselben und für ihn, bei welchem der Glaube zugleich Subject, Object und Zweck ist. Sie sind in der That wesentlich nichts Anderes als Selbstvollzug des Glaubens im theoretischen Gebiete des Geistes, aufs engste verwachsen mit der heiligen Schrift, mit dem Dogma und mit dem eignen Glaubensleben — echte, theologische, schrift- und glaubensentstammte Theorien, nicht fremdartige, philosophirende. Darum bewegt sich auch in diesen Theorien der Glaube unsrer Symbole so zuversichtlich, erkennt sie so sehr als Fleisch von seinem Fleisch, und weiß sich auch in ihnen so sehr von der Schrift normirt, daß sie zum Theil bis tief in die eigentlichen Bekenntnißsätze hineinreichen, und daß die Grenzlinie zwischen diesen und jenen äußerlich nicht gezogen werden kann, auch nicht von vorn herein für alle Dogmen gleichermassen zu bestimmen ist, sondern für jeden einzelnen Fall aus dem vorliegenden Thatbestande ermittelt sein will.

Die kirchliche Theologie hat darum auf diese Theorien in der bezeichneten Richtung einen großen Werth zu legen, sie hat mit ihnen gar behutsam zu verfahren, und kann sie namentlich zur Beantwortung der Frage nach der Substanz des Bekenntnisses schlechterdings nicht bei Seite liegen lassen. Denn so wie sie geartet sind, gewachsen aus dem Herzen der Kirche, sind sie in ihrer Art Mitträger des Bekenntnißgehalts und können nicht ohne Weiteres und abstract von diesem abgelöst werden, ohne mit ihnen zugleich auch ein Stück von dem Herzen

der Kirche mit wegzunehmen. Freilich das Bekenntniß selbst ist keine Theorie und ruht auf keiner Theorie; das folgt schon aus dem oben Entwickelten. Es ruht vielmehr auf Thatsachen und Wahrheiten, zu denen der Glaube der Kirche sich bekennt, nicht weil er sie theoretisch verstanden, sondern weil Gottes Wort sie bezeugt und die Erfahrung der Kirche und des Christen sie bestätigt. Aber was er demgemäß glaubt und wie er das glaubt, das ist auch in den theoretischen Ausführungen ausgesprochen und aus ihnen vorzugsweise zu entnehmen, weil sie eingehender jenen bestimmteren Sinn darlegen, in welchem die stricten Bekenntnißsätze gemeint sind und in welchem zu ihnen sich bekennen uns doch allein mit ihnen bekennen heißt. Denn nicht kommt es uns auf eine bloße Wiederholung der Bekenntnißausdrücke und -Formeln an, sondern auf ein solches Verstehen und Verwenden derselben, welches mit ihnen eben denselben Sinn verknüpft, in welchem das Bekenntniß von ihnen Gebrauch macht. Wollen wir also die Substanz des Bekenntnisses gewinnen, liegt es uns daran, diese so zu gewinnen, wie sie thatsächlich vorliegt, und namentlich zu verhindern, daß dieselbe nicht durch willkürliche Verallgemeinerung und Vervieldeutung etwas an ihrer Bestimmtheit und eben damit auch an ihrem Bekenntnißwerthe einbüße, so können wir uns nicht auf die Dogmen oder die stricten Bekenntnißsätze zurückziehen und beschränken, sondern müssen auch die theoretischen Erörterungen unsrer Symbole, in Anerkennung ihrer großen Bedeutung für die richtige Lösung unsrer Frage, stets mit herbeiziehen. Ja wir können sie schlechterdings nicht umgehen, weil sie, wie gesagt, zum Theil bis in die axiomatischen Sätze des Bekenntnisses selbst hineinreichen.

In diesem Sinne muß ich zwischen Substanz und Form des Bekenntnisses unterscheiden. In diesem Sinne ist mir die kirchliche Theologie an das Bekenntniß gebunden. Ein solch innerliches und lebendiges, zugleich festes und freies Verhältniß hat sie zu demselben. Eben deshalb kann ich mir aber

auch eine abstracte und in sich undurchführbare Trennung, sei es zwischen dem Daß und dem Wie, sei es zwischen den Axiomen und den Theorien in den Symbolen nicht aneignen, noch auch von diesen Unterscheidungen selbst sofort und unmittelbar für die Bestimmung des Bindenden und des Freien im Bekenntniß Gebrauch machen. Oder wird die kirchliche Theologie z. B. sagen wollen und können, daß der Satz ein bindender Bekenntnißsatz sei: wir werden allein aus Gnaden, um Christi willen durch den Glauben gerecht; daß aber die nähere Bestimmung des „um Christi willen", nämlich die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, ein nicht bindendes Theologumenon sei? Und doch ist diese Bestimmung eine das Daß erläuternde Aussage über das Wie desselben. Ebenso aber verhält es sich auch mit der Versöhnungslehre in unserm Bekenntnisse. Die nähere Bestimmung der Thatsache, daß unsre Versöhnung durch Christi Tod bewirkt ist, nämlich durch die der göttlichen Gerechtigkeit geleistete stellvertretende Genugthuung, läßt sich nicht als ein bloßes Theologumenon bei Seite schieben, sondern gehört mit zum Bekenntnißgehalt, und das um so mehr, als dieselbe großentheils sogar in eigentlichen Bekenntnißsätzen ausgesprochen ist. Der näheren Beweisführung aber dafür, wie überhaupt der Anwendung jener aufgestellten Grundsätze über die Ermittlung der Bekenntnißsubstanz speciell auf die Versöhnungslehre, kann ich mich hier unter Verweisung auf die Arbeit von Thomasius für enthoben erachten.

Dagegen habe ich noch mit wenigen Worten auf die großen Dogmatiker unsrer Kirche hinzuweisen. Daß dieselben in dem kirchlichen Bekenntnisse stehen, bedarf keines Nachweises, und wie dies hinsichtlich der Versöhnungslehre der Fall ist, hat ebenfalls Thomasius gezeigt. Aber dieses ihr inneres Verwandtschaftsverhältniß zu den Symbolen wird dem kirchlichen Theologen, bei aller Freiheit, die er ihren Lehrsystemen gegenüber aufs bestimmteste geltend zu machen Recht und Pflicht hat, nicht gestatten, bei wesentlichen Abweichungen von ihnen, bei „sehr erheblichen" Differenzen, wie selbst

Schmid in Bezug auf v. Hofmann's Versöhnungslehre (S. 46) zugesteht, sich sofort mit dieser seiner Freiheit zu beruhigen. Er wird sich immer ernste Rechenschaft zu geben haben, wenn er im Namen der heiligen Schrift genöthigt zu sein glaubt, den Gründen, mit welchen von jeher die Gegner der kirchlichen Versöhnungslehre, aus ganz andern Motiven freilich, dieselbe angefochten haben, in so weit sein Ohr zu leihen, daß er nicht nur die Lehrform, von der natürlich nicht die Rede sein kann, sondern den Lehrkern jener Dogmatiker ihnen preisgiebt. Er wird doppelt mit sich zu Rathe zu gehen haben, wenn er dies im Namen des kirchlichen Bekenntnisses meint thun zu müssen, da er sich nicht verhehlen kann, daß jene allgemein anerkannten Meister der Dogmatik, so hart und steif auch und für unsre Tage ungenügend die wissenschaftliche Rüstung ist, in der sie sich bewegen, doch sehr gut gewußt haben, was lutherisch-kirchlicher Glaube ist und was nicht. Ich wenigstens vermag nicht zuzugeben, daß in dem obschwebenden Lehrartikel eine solche Differenz zwischen dem Bekenntniß und jenen Dogmatikern unsrer Kirche bestehe, die es dem kirchlichen Theologen möglich macht, von den Letzteren in „sehr erheblichen" Puncten abzuweichen, ohne zugleich mit dem Ersteren in Widerspruch zu gerathen. Und wenn es sich vollends um einen Lehrgehalt handelt, der in dem Maße wie die Grundzüge der kirchlichen Versöhnungslehre unisono in allen Lehrordnungen, Agenden und Katechismen, in den Gesang- und Gebetbüchern unsrer Kirche widerklingt, der durch dieselben in Fleisch und Blut ihrer gläubigen Glieder aller Orten und Zeiten übergegangen, dessen starken und großen Trost im Leben, Leiden und Sterben sie Alle erfahren, so daß er recht eigentlich ein ununterbrochenes praktisches, im Feuer tausendfacher Anfechtungen bewährtes Lebensbekenntniß der Kirche bildet — da wird der Theologe sein auch kirchlich gebundenes Glaubensgewissen bis zum letzten Worte sich aussprechen lassen, ehe er sich davon überzeugt, daß das, was er an die Stelle zu setzen hat, nicht nur das wissenschaftliche

Bedürfniß mehr befriedigt, sondern auch der Schrift angemessener, dem Bekenntniß entsprechender, und für einen Christenmenschen im Leben und Sterben heilsamer und tröstender ist. Denn mit diesen und keinen geringeren Kriterien wird er seine Leistungen messen und messen lassen, dessen gewiß, daß sie dann auch den Anforderungen echter und gesunder theologischer Wissenschaft wohl gewachsen sein werden.

Diese Voraussetzungen und Beziehungen der kirchlichen Theologie, besonders das Abhängigkeits- und Freiheitsverhälniß, in welchem sie zu den Bekenntnißschriften steht, etwas eingehender darzulegen, schien mir nothwendig, nicht etwa, weil ich meine, daß kirchliche Theologen untereinander darüber wesentlich verschiedener Ueberzeugung sein könnten, sondern vielmehr weil ich Grund habe vorauszusetzen, daß auch meine Collegen v. Hofmann und Schmid eine Anschauung theilen, welche wie sie in der Sache gegründet ist, so auch der Zustimmung der Kirchenlehrer aller Jahrhunderte sich zu erfreuen hat, und welche die eigenthümliche und unterscheidende Basis ist, in deren gemeinsamen Anerkennung und Vertretung wir uns einig wissen gegenüber den verschiedenen anticonfessionellen theologischen Bestrebungen unsrer Tage; einig, nicht als eine besondere Schule neben den andern, sondern einfach als Glieder der lutherischen Kirche und Diener des wissenschaftlichen Lehramts in ihrer Mitte. Darum hoffe ich auch auf eine Verständigung und wünsche sie herbeiführen zu helfen, wenn ich von dieser Basis ausgehend, nicht umhin kann mich denen anzuschließen, welche die Versöhnungslehre v. Hofmann's als eine dem Bekenntnisse unsrer Kirche nicht gemäße und nicht genügende anfechten, weil in ihr die eine Seite der symbolischen Lehre, die obedientia Christi passiva meritoria, nicht zu ihrem gebührenden Rechte kommt, und demgemäß auch die andere, die obedientia activa, in ein ganz anderes Licht getreten ist. Das hat aber, wie in der voraufgehenden Schrift näher dargethan ist, besonders darin seinen

Grund, daß die beiden Hauptfactoren der kirchlichen Versöhnungslehre in jenem System viel zu sehr zurückgedrängt sind, als daß sie sich mit dem ganzen maßgebenden und durchgreifenden Gewicht ihrer Bedeutung geltend machen könnten; nämlich: objectiv die absolute Heiligkeit und die strafende Gerechtigkeit Gottes und subjectiv der reale Reflex derselben im Gewissen der Sünderwelt, wie er sich hier als Schuldbewußtsein kund giebt. Was v. Hofmann im Schriftbeweis und in den folgenden Abhandlungen in dieser Beziehung ausspricht, macht auf den Leser mehr den Eindruck eines Zugeständnisses an die Kirchenlehre, als daß es vollkräftig und vollgewichtig aus den Grundanschauungen seines Systems hervorwüchse. Und doch will grade diesen Begriffen volle Rechnung getragen sein. Denn die Heiligkeit Gottes, seine Selbstbejahung in seinem Verhältniß zur Welt, ist zugleich das Maß seiner Verneinung der Sünderwelt und seiner Hingabe an dieselbe, seiner Liebe zu ihr in Christo. Und ebenso liegt nur in der Schuld, und nicht in der Macht der Sünde die Nothwendigkeit einer Versöhnung, welche die Verwirklichung der Gnade nur dadurch ermöglicht, daß sie der Heiligkeit Gottes vollkommen gerecht wird, und welche nicht trotz des sich deshalb an dem Sohne vollziehenden Gerichts, sondern gerade wegen desselben selbst die höchste Offenbarung der Gnade ist. Nur in der Schuld, nicht schon in der Macht der Sünde ist es also begründet, daß wir eines Versöhners bedürfen, der sich nicht bloß indirect — dadurch daß er sich dem Feindschaftsverhältniß der sündigen Welt zu Gott preisgiebt — sondern positiv und direct in das Zornesverhältniß des heiligen und strafenden Gottes zur Welt mitten hineinstellt, indem er den Tod erleidet, nicht bloß als eine über ihn von Gott verhängte That der Sünder, sondern als das was allein Tod ist und heißt, als Strafurtheil Gottes, als der von den Sündern verschuldete und von dem Versöhner erduldete Sold der Sünde. Das Heil hat seinen Mittel- und Schwerpunct nicht in der Aufhebung des Todes, sondern in der Aufhebung

des göttlichen Strafurtheils und menschlichen Schuldzustandes, welche die Ursache und die Macht, das eigentlich Tödtliche des Todes sind. Darum geht, wie auch unser Bekenntniß in Uebereinstimmung mit der Schrift lehrt, die Aufhebung des Schuldzustandes der Aufhebung der Todesherrschaft sachlich vorauf. Einem System dagegen, bei welchem die Macht der Sünde, des Todes und des Teufels in den Vordergrund tritt, wie dies meiner Meinung nach in dem Schriftbeweise der Fall ist, wird auch nothwendig die erlösende Seite der That Christi vor die versöhnende zu stehen kommen. Im besten Falle wird es eine versöhnende Erlösung an die Stelle der erlösenden Versöhnung setzen, und muß dabei doch den befriedigenden Nachweis sowohl einer Versöhnung, die wirklich der göttlichen Heiligkeit Genüge leistet, als des Causalnexus von Versöhnung und Erlösung schuldig bleiben (S. oben S. 105).

Es giebt eben keinen „königlichen Weg" zu diesem Heiligthume der Christenheit, keinen andern außer demjenigen, den unsre Symbole auf Grund der Schrift sehr deutlich abgesteckt haben. Niemand wird ihrer Versöhnungslehre vorwerfen können, daß sie schriftwidrige Momente enthalte oder gar auf einer der Schrift widersprechenden Grundanschauung beruhe. Ebenso wenig wird sie des Mangels an strengem, einheitlichem und lebensvollem Zusammenhange beschuldigt werden können. Wenn ihr aber das zum Vorwurfe gereichen sollte, daß sie mit dem Begriffe der Satisfaction einer juristischen Betrachtungsweise der Weltversöhnung Eingang verstattet habe, so fällt dieser Vorwurf, so weit er begründet ist, auf die Schrift selbst zurück. Auch würden, glaube ich, die Verfasser unsrer Symbole Jedem, der von dieser Anschauungsweise schlechthin Umgang nehmen wollte, mit Anselm entgegenhalten: nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum. Freilich, was eine mechanische, formalistische Behandlung dieser Elemente der Versöhnungslehre anlangt, wie sie nicht unsre symbolischen Schriften, sondern zum Theil

Anselm, vorzüglich aber und tief unter Anselm stehend Grotius gegeben hat, so kann sich die kirchliche Theologie dieselbe niemals aneignen. Anders aber verhält es sich mit der Darstellung unsrer Symbole. Diese verläugnet weder den geistlich-ethischen Charakter, noch ist sie aus dem Satisfactionsbegriffe entstanden und entwickelt. Sie stammt aus den Grundbegriffen, auf welchen sie sich auferbaut, die sie unmittelbar aus der Schrift und der Christenerfahrung geschöpft hat, und die zu jener Anschauung schlechthin drängen, welche ihren präcisen Ausdruck in dem der Satisfaction gefunden. Sie kann darum nur beseitigt werden, nachdem vorher aus der Schrift die Begriffe der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, des Gesetzes und des Gewissens, der Schuld, der Strafe und des Gerichtes, des Mittlers, des Lösegeldes, der Zurechnung u. s. w. beseitigt worden sind.

So wurzelt die kirchliche Satisfactionslehre grade nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit in der heiligen Schrift selbst. Das steht auch den Verfassern unsrer Bekenntnisse fest, daher nehmen sie die Parrhesie, mit welcher sie auch diese Glaubenswahrheit in allen ihren Schriften bekennen, und mit welcher sie vor keiner in der Sache selbst liegenden und dem Worte Gottes nicht widersprechenden Consequenz zurückschrecken, auch nicht vor der, daß Christus in seinem Leiden Strafen der Hölle gelitten. Daß diesem Ausdruck und Lehrpunct, in welchem die kirchliche Versöhnungslehre ihre ebenso scharf bezeichnende, als besonderen Anstoß erregende Spitze erreicht, eine Deutung und ein Inhalt gegeben werden kann, der die ganze Christologie umstürzt, ist nicht zu leugnen; das ist aber weder ein Grund denselben so zu behandeln, wie v. Hofmann gethan, noch geben unsre Dogmatiker Ursache, ihn in malam partem zu deuten. Wie ist z. B. nicht schon die manducatio oralis in der Abendmahlslehre unsrer Kirche von den Gegnern derselben mißhandelt worden, und doch werden wir davon nicht Ver-

anlassung nehmen wollen, sie aufzugeben; denn wir würden mit ihr nichts Geringeres als eben die lutherische Abendmahlslehre selbst aufgeben? Von einer ähnlichen Bedeutung aber ist mir für die kirchliche Versöhnungslehre der wohlverstandene Lehrpunct von den Höllenstrafen, die Christus an unsrer Statt in seinem Leiden erduldet. Auch hier kommt es mir mehr auf die Sache als auf den Ausdruck an, den bekanntlich unsre Symbole nicht brauchen, indem sie statt desselben sich der Bezeichnung mors aeterna bedienen. Der Lehrgehalt selbst aber ist mir nach zwei Seiten hin von großer Bedeutung. Nach der einen ist in ihm am prägnantesten und unzweideudigsten ausgesprochen, daß es eben „unsre Strafe" ist, die auf Christo gelegen, — diese ist aber überhaupt keine andere als Höllenstrafe im weiteren Sinne, wo sie nicht, und erst um Christi willen, Zuchtmittel ist. Nach der andern Seite tritt eben hier, in solchem Leiden des Sündlosen, das eigentliche, tiefe und unerforschliche Geheimniß unsrer Versöhnung klar und bestimmt zu Tage, das Problem, welches je in seiner Art einem jeglichen Dogma die Signatur eines solchen aufprägt, welches aufzulösen bekanntlich das Symbol trotz aller Unzweideutigkeit seiner Sprache nicht im mindesten gewillt ist, und welches auch die kirchliche Theologie wohl zu constatiren, zu begründen und zu rechtfertigen, aber nicht zu beseitigen oder zu schmälern berufen und befähigt ist. Die Kirche soll allerdings keine Mysterien schaffen, wo Gottes Wort keine darbietet, aber sie darf auch keine wegschaffen, die in dem Worte Gottes gegründet sind. Darum wird auch die kirchliche Theologie von vorn herein wissen, wie sie sich zu einer Theorie irgend eines Dogmas zu verhalten hat, welche das Problem selbst, d. h. eben den eigentlichen Glaubensgehalt desselben aufhebt oder antastet. Im vorliegenden Falle aber beschließt die thatsächliche Gottverlassenheit des Herrn am Kreuz ein ebenso trostreiches als undurchdringliches Geheimniß, das keine Exegese und keine Dogmatik zu erforschen vermag, dessen Begründung und Rechtfertigung aber nur von der kirch-

lichen Versöhnungslehre aus, mit Einschluß des Lehrpuncts von dem Erdulden der Höllenstrafe, befriedigend gegeben werden kann.

Endlich wird Niemand weder gegen unsre Symbole, noch gegen die altkirchliche Dogmatik den Vorwurf erheben können, daß die Versöhnungslehre, so weit sie Beiden gemeinsam ist, sich nicht in dem strengsten innern Zusammenhange mit der Rechtfertigungslehre befinde. Beide Lehren hängen auch ihrer Natur nach aufs innigste zusammen, so daß, wie v. Hofmann selbst mit Recht behauptet (Ztschrift, 1856, 1. S. 183), ein Irrthum in der ersteren nothwendig von Einfluß auf die Darstellung der letzteren sein muß. Umgekehrt setzt die Rechtfertigungslehre unsrer Kirche sich die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung schlechterdings voraus. Je bestimmter sich nun v. Hofmann neuerdings wieder zu jenem articulus stantis et cadentis ecclesiae bekannt hat, um so mehr ist der Hoffnung Raum zu geben, daß es ihm gelingen werde von dieser Basis aus seiner Versöhnungslehre eine solche Umgestaltung zu geben, welche diesen Widerspruch in seinem System beseitigt. Denn er wird sich in dieser Beziehung nicht verhehlen können, daß eine „sehr erhebliche" d. h. wesentliche Abweichung in der Versöhnungslehre sich einer stricten Uebereinstimmung in der Rechtfertigungslehre gegenüber sachlich nicht zu halten vermag, und daß ihm nur die Wahl bleibt, entweder diese nach jener zu modificiren, oder, wie er denn nicht anders will und kann, bei dieser zu verharren, aber dann auch ihr gemäß eine Versöhnungslehre aufzustellen, die es nicht mehr unbestimmt läßt, wie der Heiligkeit Gottes durch das Leiden Christi vollkommen genug geschehen und wie dadurch nicht etwa die Selbsterschöpfung der Sündenmacht, sondern die Aufhebung der Sündenschuld bewirkt worden sei, auf die es vor Allem ankommt und ohne welche auch die Macht der Sünde eine undurchbrechbare ist.

Seinen „Schriftbeweis" hat übrigens v. Hofmann aus-

drücklich als einen „theologischen Versuch" hinausgegeben. Er hat damit der Kirche einen Dienst leisten wollen, indem er den unzweifelhaft schlagendsten theologischen Beweis für die Wahrheit unsres Bekenntnisses zu führen unternommen: daß eine an der Hand der heiligen Schrift alten und neuen Bundes durchgeführte, freie und selbständige Entfaltung des einfachen Glaubensinhalts zu einem Ergebnisse führe, welches sachlich mit dem Glauben und der Lehre der Symbole vollkommen übereinstimmt. Die Schwierigkeit der Aufgabe, die Möglichkeit auch eines starken Mißgriffs, die da immer sehr nahe liegen wird, wo der Theologe, mit geflissentlicher Abstraction von der zwischenliegenden Gesammtentwicklung der Kirche, sich lediglich mit seinem Glauben der Schrift gegenüberstellt, endlich die doppelte Verantwortung, welche damit der kirchliche Theologe auf sich nimmt, hat er sich nicht verhehlt, indem er seine Arbeit als einen „Versuch" bezeichnet hat. Ich wenigstens kann diesen Zusatz nicht als einen gewöhnlichen Ausdruck der Bescheidenheit hinnehmen, sondern finde darin die von jedem kirchlichen Theologen zu erwartende grundsätzliche Anerkennung des oben entwickelten Verhältnisses von Theologie und Bekenntniß angedeutet, bei welcher es dem Verfasser ein Ernst sich nicht in scheinbarer, sondern in wirklicher Uebereinstimmung mit dem Vollgehalt der Symbole zu erhalten, und sich nicht gegen die auch dem aufrichtigsten Streben naheliegende Möglichkeit des Irrthums und der Selbsttäuschung zu verschließen, wenn das Resultat nicht stimmt. Bekennt doch selbst der Apostel: „ich bin mir wohl nichts bewußt, aber darinnen bin ich nicht gerechtfertigt." Auch kann ein Irrthum dennoch in einem System vorhanden sein und sich geltend machen, selbst wo er von dem Verfasser ausdrücklich verneint wird. Die Verneinung zeigt nur, daß die Person ihn nicht theilen will, trotz dessen kann er im Lehrgebäude liegen und mit Fug und Recht aus ihm gefolgert werden.

Dazu kommt, daß ein Werk von so großer Bedeutung, wie der Schriftbeweis, einmal in die Oeffentlichkeit hinausgegeben,

alsbald auch seine selbstständige, von dem Verfasser abgelöste Geschichte hat. Es lebt und wirkt je länger je mehr für sich allein, treibt alle Consequenzen seiner Principien und Lehren bis auf die letzte aus sich hervor, mit unerbittlicher Folgerichtigkeit, nicht mehr gehalten und gelenkt durch die Zügel der persönlichen Ueberzeugung seines Verfassers. Ebenso, für sich allein stehend und verantwortend, fällt es auch dem Urtheile der Geschichte anheim.

Mit diesem objectiven Maße muß auch v. Hofmann sein System beurtheilen lassen. Unter diesem Gesichtspunct will dasselbe bei Zeiten kritisirt sein, nicht um eine Anklage gegen seine Person zu erheben, sondern um den Gewinn, den seine Arbeit der Kirche austragen soll, nicht durch einen Schaden aufheben und überbieten zu lassen, welchen sie so wie sie ist zur Folge haben müßte, und dem er doch selbst gewehrt haben will; auch nicht um ihn zu hindern, seines Glaubens aus der Schrift immer gewisser zu werden, sondern um dem kirchlichen Bekenntnisse und der Theologie dasjenige auch fernerhin zu sichern, was er an dem ersteren für ein Unnöthiges, Nebensächliches oder Unangemessenes hält und als solches verneint, während es doch dem Herzen der Wahrheit angehört, die er selbst vertreten will; überhaupt nicht um ihm etwa den Weg der Wissenschaft zu verbauen, sondern um ihn auf falsche Wege aufmerksam zu machen und ihm den Dienst zu leisten, daß er die schwachen und bedenklichen Seiten seines Systems erkenne, dieselben einer erneuerten Prüfung unterwerfe und ihnen denjenigen bestimmten und vollen Gehalt im Einklang mit der heiligen Schrift und dem Bekenntnisse gebe, welcher sie nicht bloß vor seinem eignen Bewußtsein — was hier nicht entscheidet — sondern unabhängig von diesem sicher stelle vor einer Auffassung und vor Consequenzen, die er selbst nicht gemeint haben will, und die doch bei der gegenwärtigen Beschaffenheit seines Systems ein unläugbares Recht haben sich geltend zu machen. Denn wer ein System von solcher Eigenthümlichkeit und Geschlossenheit auferbaut, wie

das in Rede stehende, der hat auch die Pflicht, dafür Sorge zu tragen, daß dasselbe in sich selbst ausreichend mit der Kraft und den Mitteln ausgerüstet sei, die erforderlich sind, um solche Ausdeutungen und Schlußfolgerungen als unbegründete abzuschneiden, welche dasselbe in Widerspruch mit dem Bekenntnisse der Kirche setzen und welche der Verfasser für seine Person zu theilen nicht gewillt ist. Der darf sich aber auch nicht beklagen, wenn solche Consequenzen, denen nicht genug vorgebeugt ist, von der Kritik nun auch wirklich und zwar lediglich in dem Interesse gezogen werden, um auf die Tragweite der aufgestellten Behauptungen oder Verneinungen aufmerksam zu machen. Eine solche Kritik hat Philippi gegen v. Hofmann üben wollen und geübt. Eine solche Kritik hat auch mit Recht die Erlanger Zeitschrift und in ihr v. Hofmann selbst seit Jahren gegen unsre lutherischen Brüder und jenen von ihnen aufgestellten Amts- und Kirchenbegriff geübt, dessen Consequenzen, die von jenen Männern keineswegs getheilt werden, die Grenzen unsres Bekenntnisses zu durchbrechen geeignet sind. Und es ist in der That nothwendig und heilsam, daß dieser Geist ernster und gegenseitiger Beurtheilung unter uns nicht aussterbe oder erlahme; denn so wir uns selbst richten, werden wir nicht gerichtet werden. Solch schonungsloses Selbstgericht ist ein ebenso nothwendiger Factor zur Erhaltung der Kirche im Ganzen, wie ohne dasselbe der Einzelgläubige sich nicht im Gnadenstande zu erhalten vermag.

In diesem Sinne und darum auch in der Hoffnung auf Verständigung habe ich mich bewogen gefunden, mich öffentlich gegen die v. Hofmann aufgestellte Versöhnungslehre auszusprechen. Wenn ich mich dabei in diesem Nachwort hinsichtlich des Einzelnen, das ich an jener Lehrdarstellung auszusetzen finde, auf Behauptungen beschränkt habe, so geschah es nur, weil in der beifolgenden Schrift von Thomasius die nähere Begründung gegeben ist. Das aber glaube ich dargelegt zu haben, wie es diesem Widerspruche gegenüber

nicht darauf ankommen kann, zu besorgen, daß die Freiheit in Gefahr sei oder die Wissenschaft von der alten Dogmatik abhängig gemacht werde; sondern das wäre vielmehr zu erwägen, ob nicht im vorliegenden Falle ein solcher, wenn auch unbewußter und leicht einen Jeden beschleichender Gebrauch von der Freiheit des Theologisirens gemacht worden sei, welcher der bekenntnißmäßigen Wahrheit, d. h. der Substanz der symbolischen Versöhnungslehre zu nahe tritt?

Wahrlich, wir Alle haben doppelt die Pflicht, es mit der Bekenntnißtreue sehr ernst zu nehmen in einer Zeit, wo nicht nur die unverständigen oder böslichen Angriffe, denen die lutherische Kirche von außen her ausgesetzt ist, eigentlich alle gegen ihr Bekenntniß gerichtet sind, dessen entscheidende Bedeutung, als eines Zeichens, dem widersprochen wird und an dem der Herzen Gedanken offenbar werden, sie wider Willen müssen zur Anerkennung und Geltung bringen helfen; sondern wo im Gegensatze zu dieser nicht unerfreulichen Erscheinung so Manche in unsrer Mitte sich des Zweifels nicht erwehren können, ob wohl das Bekenntniß auch noch ausreiche, die Kirche in solchen Zeiten der Noth zu erhalten und zu bauen, und wo sie eben deshalb in die Gefahr kommen, einem gesetzlich gearteten Kirchenthume unwillkürlich Bahn zu bereiten.

Wollen wir nicht eine solche Zukunft über unsre Kirche herbeiführen helfen, so hüten wir uns vor Allem, den festen und wohlgesicherten Boden zu lockern, auf welchen der Herr sie gestellt hat. Sie ist fest gegründet auf den heiligen Bergen! Nur wenn wir zu ihrem Bekenntnisse stehen, ganz zum ganzen, können wir an unsrem Theile dazu beitragen, daß sie behalten werde in der Stunde der Versuchung und Läuterung, welche über sie hereingebrochen ist und welche sie ihrem Kreuzestage, aber durch den Reichthum der Erbarmung Gottes auch gewißlich ihrem Ostertage immer näher zuführt. Irgend welche Lockerung ihres Bekenntnißstandes dagegen, sei dieselbe noch so wohl gemeint oder noch so wenig beabsichtigt,

überliefert sie ebenso sicher, wie eine eigenmächtige Beschränkung und Einengung desselben, grade der Vergesetzlichung, vor welcher wir sie bewahrt wissen wollen, vor der sie aber weder durch eifersüchtige Vertretung, noch durch mißtrauische Bemäkelung ihrer Freiheit, sondern allein durch treues Bleiben in dem ihr anvertrauten, lautern und schriftgemäßen Wahrheitsschatze gesichert werden kann. Wir haben eben allezeit nach zwei Seiten hin auf unsrer Hut zu sein; und sind zu beiden Seiten von derselben Gefahr bedroht. Denn außerhalb des Evangeliums liegt positiv nur noch das Gesetz, und jede Ueberschreitung der Grenzen des Ersteren, möge dieselbe nun von der Freiheit oder von der Unfreiheit verschuldet werden, überliefert unsre Kirche dem Gebiet des Gesetzes. Damit aber würde, außer dem Seelenschaden, den solch Verfahren anrichtete, auch der katholische Beruf, den unsre Kirche für die ganze Christenheit empfangen, verscherzt werden; sie würde von dem Momente an aufhören Kirche des Bekenntnisses zu sein.

Das wolle der Herr, unser Gott, gnädiglich verhüten; dazu wolle er alle Risse heilen, von denen unsre Kirche bedroht ist, und uns stark und einig machen zu dem großen Kampfe mit den Mächten der Finsterniß und des Unglaubens, der schon angebrochen ist und in welchem die Kirche des Herrn durch ihre letzte Leidens- und Feuertaufe ihm zubereitet werden soll als eine geschmückte Braut. Darf uns auch dieser Weltkampf nicht daran hindern, daß wir wachsam und nüchtern untereinander seien und die gegenseitige Mahnung und Zucht nicht ausgehen lassen, so soll er doch einen Jeden unter uns daran erinnern, daß es gilt Fleiß zu thun, um zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens in der Wahrheit; daß es gilt den Spaltungen zu wehren, indem wir einerlei Rede führen und fest aneinanderhalten in Einem Sinne und einerlei Meinung (1. Cor. 1, 10).

Angesichts des großen Entscheidungskampfes aber darf und soll unsre Kirche, „die Elende, über die alle Wetter

gehen", getrost und gutes Muths „auf den Herrn schauen und des Gottes, ihres Heils, erwarten." Siehe, wer will sich wider dich rotten und dich überfallen, so sie sich ohne mich rotten? — spricht der Herr (Jes. 54, 15). Sein ist die Sache und Ehre, sein der gewisse Sieg, ob auch durch Unterliegen. Fällt sie, sagen wir mit Luther, „so fällt Christus mit, Er, der Regierer der Welt. Aber es wird ja nicht falsch sein, daß Christus sei ein Ueberwinder der Welt. Was fürchten wir uns also vor der überwundenen Welt, als sei sie der Ueberwinder?" Darum darf sie auch mit dem Propheten (Mich. 7, 8. 9.) sagen: „Freue dich nicht, meine Feindin, daß ich darnieder liege; ich werde wieder aufkommen. Und so ich im Finstern sitze, so ist doch der Herr mein Licht. Ich will des Herrn Zorn tragen, denn ich habe wider ihn gesündiget; bis er meine Sache ausführe und mir Recht schaffe. Er wird mich an das Licht bringen, daß ich meine Lust an seiner Gnade sehe."